LIBRARY OF PRINCETON
FEB 19 2007
THEOLOGICAL SEMINARY

R. Rothe's

speculatives System.

Dargestellt und beurtheilt

von

H. J. Holtzmann.

LIBRARY OF PRINCETON
FEB 20 2007
THEOLOGICAL SEMINARY

Freiburg i. B.
Leipzig und Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1899.

Alle Rechte vorbehalten.

C. A. Wagner's Universitäts-Buchdruckerei in Freiburg i. B.

Dem Andenken

des unvergeßlichen Lehrers und Collegen

aus Anlaß der

Feier seines hundertsten Geburtstages

gewidmet.

Vorwort.

Als zu Anfang dieses Jahres einige meiner alten Freunde in Heidelberg den Plan faßten und auch mir zur Erwägung vorlegten, den 28. Januar 1899 mit einigen litterarischen Veröffentlichungen zu Ehren des hundert Jahre zuvor geborenen großen Theologen zu begrüßen, stand bei mir zwar schon aus Motiven der Dankbarkeit sofort der Entschluß fest, mich bei diesem Unternehmen zu betheiligen. Da ich aber über Persönlichkeit und Leben Rothe's schon früher Verschiedenes geschrieben hatte[1]) und überdies von einem, in dieser Richtung gehenden größeren Project wußte, dessen Realisirung von Seiten eines alten Freundes und bewährten Mitarbeiters zu erwarten war (Hönig's „Richard R., Sein Charakter, Leben und Denken" 1898), so kehrte ich schließlich zu einem Gedanken zurück, der mich vorübergehend schon während der Herausgabe der drei letzten Bände von R.'s „Theologischer Ethik"[2]) beschäftigte, zu dessen Verwirklichung ich aber damals eben erst

[1]) Die Predigt der Gegenwart V, 1868, S. 88—98, 130—137. Jahrbuch des deutschen Protestantenvereins I, 1869, S. 107—124. Badische Biographien, herausgegeben von F. v. Weech II, 1875, S. 198—207, in erweitertem Abdruck erschienen als 5. Heft der „Bilder aus der evangelisch-protestantischen Landeskirche des Großherzogthums Baden", 1899.

[2]) Die erste Ausgabe ist 1845—48 in drei Bänden erschienen, die beiden ersten Bände der zweiten 1867; die drei letzten gab ich 1870—71 aus dem Nachlasse heraus. Nebenquelle für meine Darstellung ist die von Ahrendts 1895 herausgegebene „Uebersicht der Theologischen Ethik von D. R. Rothe", d. h. das Collegienheft, welches aber in seiner zweiten Hälfte noch nicht durchgängig der zweiten Auflage des Buches homogen gestaltet war. Werthvolle Illustrationen zum System bieten endlich noch die gleichfalls aus dem Nachlaß unter dem Titel „Stille Stunden" 1872, 2. Auflage 1888, erschienenen Aphorismen.

einige Ansätze gemacht hatte[1]). Ich wollte versuchen, von dem weitläufigen und complicirten, aber auch ungemein geistvollen, Göttliches und Menschliches umfassenden Gedankenbau, den sein Hauptwerk aufgeführt hat, eine möglichst übersichtlich und verläßlich gezeichnete Skizze zu geben. Ein befremdliches Unternehmen freilich in mehr als einer Hinsicht. Macht doch R. selbst in der Vorrede (I, S. 1) darauf aufmerksam, wie schwer es den Recensenten schon der ersten Ausgabe geworden sei, einen kurzen und doch richtigen Auszug davon zu geben. Den Meisten sei über solchem Geschäft die Geduld gerissen. Ein anderes Motiv waltete ob bei derjenigen Veröffentlichung, die ich als nächste Vorgängerin der meinigen zu bezeichnen hätte, sofern Ludwig Fürst zu Solms in seiner 1872 erschienenen „Uebersicht theologischer Speculation nach Richard R." nur die beiden ersten Bände der zweiten Auflage bearbeitet, dann aber, wegen mangelnder Uebereinstimmung mit dem Inhalt von §§ 459—601 die Feder niedergelegt hat. Mir dagegen erschien gerade dieser Abschnitt besonders sympathisch, während ich dann die Spezialethik nur kurz berühren konnte. Denn nicht den Ethiker, sondern den Theosophen und Gnostiker R. wollte ich darstellen. Aber freilich ungleich dringlicher, als vor einem Vierteljahrhundert, erhob sich heute die Frage nach der Zeitgemäßheit eines solchen Versuches. Gewagt erschien er schon damals und ist daher auch nicht zur vollen Ausführung gediehen. Ein speculatives Erkenntnißprinzip in der Form, wie die erste Hälfte des Jahrhunderts es kannte, gibt es für die zweite überhaupt nicht mehr, und speziell die in der heutigen Theologie fast ausschließlich geübte Methode des religiösen Erkennens bedeutet die prinzipielle Negation jeder, auch einer viel gemäßigter und vorsichtiger von statten gehenden, Speculation. Aber ob nicht auch hier Einseitigkeiten, Uebertreibungen und Mißverständnisse mit unterlaufen, ob der Verzicht auf eine einheitliche Zusammenschau der sinnlichen und der übersinnlichen Welt wirklich im Interesse der Religion liege, ja überhaupt auf die Dauer möglich sei, das eben fragt sich. Der erste Abschnitt der folgenden Betrachtungen wird hierzu Stellung zu nehmen versuchen. Ich bemerke übrigens, daß das hier vertretene Recht einer speculativen Weltanschauung der Selbständigkeit und Eigenart der Religion auf keine

[1]) Die Predigt der Gegenwart IV, 1867, S. 302—326; V, 1868, S. 294 bis 299, 343—353. Als Ergänzungen dazu vgl. AllgKZ 1867, S. 446—454 und die Artikel: „Die heutigen Aussichten der speculativen Theologie" (PrKZ 1873, S. 705—711, 1065—1076) und „Religion und Speculation" (ebenda 1874, S. 518 bis 522, 546—552). Der wesentliche Inhalt dieser früheren Veröffentlichungen ist in die gegenwärtige aufgenommen.

Weise zu nahe treten will. Sind doch in dem ganzen Buche nur wenige Stellen, welche das eigentliche Gebiet der Religion überhaupt auch nur streifen (vgl. S. 53, 84, 112f., 202f.), und darüber, daß mir das zwischen ihr und der Speculation bestehende Band sogar ein loseres zu sein scheint, als es bei R. selbst der Fall ist, glaube ich mich hinreichend deutlich ausgesprochen zu haben (S. 22, 25f.). Wer R.'s religiöse Art kennen lernen, wer die Töne hören will, welche gleichsam die Resonanz der göttlichen Berührung auf dem Grund seines Seelenlebens darstellen, der muß nach seinen Predigten und praktischen Schriftauslegungen greifen. Die „Theologische Ethik" gibt ihm davon nur ein aus vielen Fragmenten zusammenzusetzendes Bild. Aber nicht wie er in der Geschichte der Homiletik oder der Exegese, sondern wie er in derjenigen der Religionsphilosopie, bezw. der Theosophie und der speculativen Ethik erscheint, wollte ich R. den Heutigen vergegenwärtigen. Und dafür glaube ich das Interesse derjenigen, welche der Entwickelung des religiösen Gedankens, ja der christlichen Gedankenwelt überhaupt nicht gleichgültig gegenüberstehen, schon in Anspruch nehmen zu dürfen. Ich war bestrebt, R.'s Stellung innerhalb der philosophischen und theologischen Strömungen seiner Zeit zu erfassen. Deßhalb ist auch das Material zur nachfolgenden Darstellung keineswegs blos dem eigentlichen Text der Paragraphen entnommen, welche den Gang des speculativen Gedankens selbst enthalten[1]), sondern ebenso auch jenen Anmerkungen, in welchen das reflectirende Denken sich der zuvor auf speculativem Wege gewonnenen Reichthümer auf seine Weise zu versichern sucht. Diesem Zweck dienen die reichhaltigen Citate. „Zeugen aus allerlei Volk", nennt sie die Vorrede zur ersten Ausgabe. Es ist eine auserwählte Gesellschaft aus der ersten Hälfte und der Mitte des Jahrhunderts, die man

[1]) „Speculative Theologie" würde laut der Vorrede der richtige Titel gewesen sein, wenigstens für die beiden ersten Bände. Da sich aber dem Verfasser als der die gesammte Kosmologie beherrschende Begriff der des Moralischen ergeben hat, so trägt das Ganze von dem vorzugsweise behandelten Theile den Namen „Theologische Ethik". Die speculative Theologie, welche im System der theologischen Disciplinen die erste Stelle einnimmt, während ihr die historische und die praktische Theologie coordinirt sind, zerfällt nämlich in zwei Haupttheile: die Theologie im engeren Sinne und die Kosmologie, welche letztere wieder die Physik und die Ethik in sich schließt. Indem die Ethik als Wissenschaft der menschlichen Selbstbestimmung die Schlußabtheilung des ganzen speculativen Systems bildet, ist der Zugang zu ihr nur durch die ihr voraufgehenden Abtheilungen der speculativen Theologie hindurch möglich, und R. gibt daher in seiner „Grundlegung der theologischen Ethik" die wesentlichen Grundzüge einer speculativen Theologie und Physik.

in lebhaftem Gedankenaustausch über Gott und Mensch, Welt und Leben begriffen findet. Von den Koryphäen der damaligen Philosophie und Theologie bis herüber zu den Vertretern der schönen Literatur (sogar Tieck's Novellen erscheinen I S. 321, 323, 333) wird eine exquisite Literatur aufgeboten, um die einzelnen Gedankenbestimmungen, zu welchen den Verfasser der geradlinige Verlauf seiner Speculation hinführt, zu illustriren und durch den Nachweis, daß sie auch sonst von den verschiedensten Seiten her angestrebt sind, ein günstiges Vorurtheil für die Möglichkeit oder vielmehr Nothwendigkeit ihres Auftretens zu gewinnen.

Wenn ich selbst den dem Werk R.'s entnommenen Zeugnissen einige weitere und spätere hinzugefügt habe, waren es doch nur solche, die zeitlich an jenes angrenzen und auch bezüglich der Geistesrichtung auf eine gleiche Linie zu liegen kommen. Hauptsächlich aber sollte natürlich R. selbst zum Wort kommen. So vergessen er heuzutage scheinen mag, behält er doch sicherlich seine geschichtliche Bedeutung. Ein Versuch, sein System im Zusammenhang mit den Gedankenbildungen seiner Zeit darzustellen, ist mindestens so berechtigt, wie ähnliche Unternehmungen zu Gunsten eines Nicolaus Cusanus oder Johannes Denk, eines Böhme oder Oetinger. Nur daß uns Heutige sein Werk — wir möchten es den systematisirten Extract des Tagebuchs eines wissenschaftlichen Einsiedlers nennen; er selbst spricht von dem „wissenschaftlichen Inbegriff der eigenthümlichen Gedanken von Gott und der Welt, die mir in meinem Geist hervorgewachsen sind" — trotz seiner veralteten Methode doch ungleich näher angeht, ja vielfach noch ganz unmittelbar berührt. Auch neben Geistesverwandten erster Größe war der Mann doch noch immer bedeutend und originell genug, um einen dauernden und festen Platz in der großen Reihe derjenigen behaupten zu können, von deren Denkarbeit weitere oder engere Kreise der Zeitgenossen noch heute zehren.

Schließlich kann ich nur wünschen und hoffen, es möge auch Andern so ergehen wie mir in den ruhigen Stunden, die ich zur Erholung von wesentlich anders gearteter Berufsarbeit der Zwiesprache mit diesem originellen Denker — durchgehende Andeutungen eines längst vorhandenen Dissensus hätte er mir am ersten verziehen — und damit zugleich der Erinnerung an frühere Zeiten und dahingegangene hervorragende Menschen widmen durfte. Man empfindet es zuerst mehr wie ein Spiel, sich in dieses „stille, ernste Geisterreich" hineinzuleben; aber je länger man darin wandelt, desto mehr wird aus dem Spiel ein ungewohnter Ernst und überkömmt uns zugleich eine Art von Heimweh nach verlorenen Besitzthümern. „Es war einmal", aber es war von unvergeß-

lichem Gehalte und an bildenden und befreienden Kräften reich genug, um uns ein methodisch besser gesichertes Wissen und Können, wie die Folgezeit es bot, erst recht als Stückwerk schätzen zu lassen. Erhalten wir auch nach Lotze's treffendem Ausdruck im ganzen deutschen Idealismus, und so sicher auch in diesem speculativen System, statt eines causalen Begreifens vielmehr eine ideale Deutung der Erscheinungen, so wirkt dieselbe doch gleich den andern, zum Theil ja noch viel weiterhin glänzenden, Sterngebilden, welche die Dämmerhelle der ersten Hemisphäre des Jahrhunderts mit so intensiven Lichtern durchbrochen haben, nachdenklich und tröstlich auf diejenigen, welche unter der zuweilen recht mäßigen Tagesbeleuchtung der andern Hälfte den Geschmack für das nicht eingebüßt haben, was nicht blos einst gewesen ist, sondern in irgend einer Form auch wiederkommen muß.

Straßburg i. E., 1. December 1898.

H. J. Holtzmann.

Inhalt.

Seite

Vorwort V

Erster Abschnitt.

Das speculative Prinzip 1

1. Erkenntnißtheoretisches 1
2. Das speculative Denken 4
3. Die kritische Lage der Speculation 10
4. Speculirendes und reflectirendes Denken 14
5. Speculation und dogmatische Theologie 21
6. Speculation, Religion, Kunst 24
7. Weltweisheit und Gottesweisheit 33

Zweiter Abschnitt.

Allgemeine Weltanschauung 39

1. Das Absolute 39
2. Gott als Geist 42
3. Gott und Welt 49
4. Die Schöpfung 54
5. Der creatürliche Geist 62
6. Zeit und Ewigkeit 66
7. Kosmologie 80
8. Thier und Mensch 87
9. Anthropologie 90
10. Uebergang von der Physik zur Ethik 97

Dritter Abschnitt.

Güterlehre 100

1. Prinzip der Ethik 100
2. Der moralische Prozeß als sittlicher 104
3. Der innere Mensch 107
4. Der moralische Prozeß als religiöser 111
5. Frömmigkeit und Sittlichkeit 114

Seite
6. Individualität und Gemeingeist 119
7. Liebe und Bildung 124
8. Das menschliche Einzelwesen 126
9. Das Handeln 136
10. Die moralische Gemeinschaft 143
11. Die besonderen Kreise der moralischen Gemeinschaft 150
12. Die Entwickelungsstadien der moralischen Gemeinschaft 156

Vierter Abschnitt.

Sünde und Erlösung 161
1. Wesen der Sünde 161
2. Entstehung der Sünde 163
3. Verhältniß Gottes zur Sünde 168
4. Das natürliche Sündenverderben 174
5. Rückblick und Kritik 177
6. Erlösung und Wunder 183
7. Der Erlöser und sein Reich 194
8. Rückblick und Kritik 199

Fünfter Abschnitt.

Tugendlehre 207
1. Die Tugend als Ideal 206
2. Die Tugend in ihrer concreten Wirklichkeit 212
3. Die Tugend des neuen Menschen 214

Sechster Abschnitt.

Pflichtenlehre 221
1. Der Begriff der Pflicht 221
2. Das pflichtmäßige Handeln 230
3. Die Pflichten 233

Siebenter Abschnitt.

Kirche, Staat, Vollendung 235
1. Die Kirche und die moralischen Gemeinschaftsformen 235
2. Kirche und Staat 239
3. Reich Gottes und Vollendung 243
4. Praktische Folgerungen 248
5. Die Einzelvollendung 257
6. Die Gesammtvollendung 261
7. Abschluß 266

Sigla.

AllgKZ = Allgemeine kirchliche Zeitschrift.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
PrKZ = Protestantische Kirchenzeitung.
PrM = Protestantische Monatshefte.
ThStKr = Theologische Studien und Kritiken.
ThT = Theologisch Tijdschrift.
ZlThK = Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche.
ZPrK = Zeitschrift für Protestantismus und Kirche.
ZwTh = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

Erster Abschnitt.

Das speculative Prinzip.

1. Erkenntnißtheoretisches.

„Aller Anfang ist schwer." Für uns heutige zumal, deren philosophische Interessen vorzugsweise auf erkenntnißtheoretische und psychologische Probleme gerichtet sind, sammeln sich alle Bedenken und Verlegenheiten, mit denen wir einem speculativen System der Vergangenheit nahe treten, gleich vor der Eingangspforte. Wenn wir heute durch dieselbe nicht mehr eingehen können, warum und wie vermochte es denn ein Früherer? In Wirklichkeit war es für ihn gar keine Pforte, sondern ein integrirender Theil des Systems. Die ganze Architektonik des Portals versteht sich erst aus der Anlage des Ganzen, ja der Begriff des speculativen Denkens selbst, wiewohl einleitungsweise entwickelt, findet erst in der Mitte der gesammten Construction seine genetische Erklärung und so auch sein volles Verständniß. Auch wir nehmen daher an dieser Stelle etwas voraus, was erst eine spätere Betrachtung (3 s) im richtigen Zusammenhang bringen kann[1]).

R. macht daraus kein Hehl, daß sein gesammtes Denken unter einer Grundvoraussetzung von religiöser Natur sich vollzieht. „Der religiöse Mensch wird sich von Niemandem einreden lassen, daß sein Schöpfer, indem er ihm Sinne gegeben, ihn zum Narren gehabt habe."

[1]) Den Stoff zu diesem ersten Kapitel wird übrigens keineswegs bloß jene Einleitung liefern, in welcher R. den „Begriff der theologischen Ethik als speculativer Disciplin" behandelt (§§ 1—15), sondern es kommt für uns nicht minder in Betracht, was wir an späteren Stellen des Systems über Sinn (§ 71) und Verstand (§ 75), besonders aber über die Sinneswahrnehmungen (§ 171), über die logischen Functionen (§ 188), über die Speculation (§ 199, vgl. auch §§ 200—202) über die Natur des Erkennens als intellectuelles Handeln (§§ 229, 244), über das universelle sittliche Erkennen (§ 249), über das Theosophiren (§ 267) und über die praktische Nöthigung zur Speculation (§ 1108) erfahren.

Der religiöse Mensch bringt somit seine Erkenntnißtheorie in der Hauptsache fertig mit. Es steht nach R.'s erstem kühnen Griff für ihn ein für allemal fest, daß die materielle Natur, da sie auf einen Schöpfer zurückweist, von diesem auch von Haus aus ein ideelles Schema empfangen habe, vermöge dessen sie für die Function des menschlichen Erkennens zugänglich wird. „Der Anfang alles Wissens ist der sinnliche Augenschein mit seiner für Alle ohne Unterschied gleichen, und zwar vollständigen, zwingenden, unmittelbaren Gewißheit; die Evidenz ist ursprünglich Augenscheinlichkeit, und seinen fünf Sinnen trauen, ist der erste Schritt zur Wissenschaft. Der Sinn ist die Wurzel des Verstandes." „Die Urtheile und Schlüsse des Verstandes haben ganz die gleiche Evidenz, wie die Wahrnehmungen der Sinne." Denjenigen, welche die Verläßlichkeit der Sinneswahrnehmungen anzweifeln, wird entgegengehalten, daß solcher Zweifel im Grunde ein Zweifel daran sei, ob wir wirkliche oder am Ende blos vermeintliche Erkenntnißwerkzeuge besitzen. Mit einer Zuversichtlichkeit, die heute allerdings verblüffen könnte, wird aus dem Begriffe des Sinnes, daß er Wahrnehmungsvermögen sei, gefolgert, daß derselbe auch das wirkliche, und nicht etwa ein unrichtiges oder verzerrtes Bild des Objectes in das Bewußtsein des Subjectes hinein reflectire. „Daß das Object in das Subject, nämlich in sein Bewußtsein, gelangt (sich reflectirt), das ist für die Speculation durch den Begriff des Sinnes, mit dem das Subject ausgerüstet ist, vollständig erklärt; wie es in dasselbe gelangt, das hat nicht die Speculation zu erklären, sondern die Physiologie." Sollte nun aber die also angerufene Physiologie gerade über dieses Wie zu Resultaten gelangt sein, die zwar den Begriff des Sinnes ganz unangetastet stehen lassen, um so mehr kritische Anmerkungen aber zu der Beurtheilung veranlassen, welche die Sinneseindrücke auf Seiten des wahrnehmenden Subjectes erfahren und vermöge der Einrichtung des menschlichen Denkapparates erfahren müssen, so ist für die Objectivität dieses menschlichen Denkens auch von der für R. feststehenden Voraussetzung aus nichts zu erreichen, daß zwischen der erkennenden Function der Persönlichkeit und der materiellen Natur eine spezifische Correspondenz von Haus aus bestehe. Denn alle Adressen dieser Correspondenz könnten einer durchgängigen Richtigstellung bedürfen. Die Zuversicht, daß sie im Gegentheil alle richtig weisen, besteht nur innerhalb des allgemeinen Rahmens der Identitätssysteme, für welche die logischen Formen zugleich Gesetze der Wirklichkeit sind. In diesem Rahmen aber bewegen wir uns hier durchweg. Die Begründung dafür ist die herkömmliche, populäre, daß nur innerhalb desselben von einer Aufnahme der Außenwelt in den

Geist und von einem Einwirken des Geistes auf die Außenwelt, also von einem Erkennen und Handeln, die Rede sein könne.

Im Uebrigen darf freilich ein speculatives Denken am wenigsten sensualistisch mißverstanden werden. Thatsächlich steht auch R. diesseits der Kant'schen Demarcationslinie, sofern „auch schon dieser sinnliche Augenschein keineswegs etwa durch den somatischen Sinn für sich allein zu Stande kommt". Auch bei R. heißt es nicht blos: „Gedanken ohne Inhalt sind leer", sondern auch: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind" (II, S. 5). Zur Organisation des Sinnesapparates tritt eine tiefer liegende Mitgift des menschlichen Geistes, ohne deren Concurrenz kein Bewußtseinsinhalt zu gewinnen ist. Es ist das die Verstandesfunction, vermöge welcher die aus der Reizung des Sinnesorgans hervorgegangene Empfindung erst zur Wahrnehmung wird. Im Wahrnehmen ist somit bereits eine reflectirende Thätigkeit mitgesetzt, und in der Function des Sinnes auch eine Function des Verstandes. Die reine Perception mit dem äußeren Sinne liefert nur Vorstellungen. Erst das Ineinander von Wahrnehmung und Reflexion erhebt die erstere auf diejenige Stufe der Beobachtung, die dem Thiere unzugänglich bleibt. „Ohne das Reflectiren vollzieht sich das Wahrnehmen nicht zum wirklichen Denken, ohne das Wahrnehmen vollzieht sich das Reflectiren nicht zum wirklichen Erkennen." Wie aber der Verstand der potenzirte materielle Sinn ist, so sind die Denkformen oder Kategorien die potenzirten Anschauungsformen. Sensus apprehensivus — sagt Thomas von Aquino — est singularium, intellectus vero universalium. Auf diesem Wege also kommt es zu einem wirklichen Hineinabbilden der äußeren Welt in das menschliche Verstandesbewußtsein, d. h. zum denkenden Erkennen, zum Wissen.

Als Product des Wahrnehmens ist das Wissen Kenntniß, als Product des Reflectirens ist es der Begriff. Was innerhalb des Gebietes der sinnlichen Wahrnehmung die Anschauung ist, das Wort in der gangbaren Bedeutung genommen, das ist innerhalb des Gebietes der Verstandesvorstellungen der Begriff, in welchem R. nicht die niederste, sondern die höchste der logischen Functionen findet. Diese nun sind dem Verstandesbewußtsein an sich eigen. Aber in Thätigkeit versetzt wird letzteres doch erst, indem es unter den Einfluß der Willensthätigkeit tritt. R. denkt dabei an den Entschluß der Aufmerksamkeit, wodurch dem ziellosen Spiel der Vorstellungen erst eine bestimmte Richtung gegeben werden muß, wenn es zu Denkacten kommen soll (s. unten 3 9). Die so bestimmte Function des Verstandesbewußtseins nennt R. Urtheilen. Schließen ist nur ein Urtheilen höherer Potenz, mittelst

dessen das Verstandesbewußtsein den solcher Gestalt in logischen Fluß gesetzten Gedanken wieder in sich selbst zurücknimmt, einheitlich zusammenfaßt, d. h. ihn begreift. Im Begriffe also hat es sich, um in der Sprache der Zeit und Schule zu reden, aus seiner Bewegung wieder hergestellt zu seiner Ruhe in sich selbst.

Diese Logik hat sich offenbar von einem später (s. 3 8) zu entwickelnden Grundgedanken aus gebildet, wonach die Kräftigkeit des Personlebens auf der ungehemmten Wechselwirkung von Bewußtsein und Wille beruht. Wo also Urtheil und Begriff schlechthin und unmittelbar ineinander umschlagen, indem sowohl auf Seiten des Verstandesbewußtseins als der Willensthätigkeit ein Impuls des einen Factors auf den anderen gesetzt ist, da beginnt die Herrschaft der Vernunft, in welcher jeder auf früheren Stufen vorkommende Zwiespalt und jedes Miß- oder Nichtverständniß zwischen humanisirtem Sinn, d. h. Verstand, und moralisirter Empfindung, d. h. Gefühl, aufgehoben ist. Die Vernunft ist das vollendete persönliche Bewußtsein in seiner Totalität. Insonderheit als schlechthin spontan denkendes Verstandesbewußtsein denkt die Vernunft ausschließend kraft des Willens des Denkenden und bedarf daher bei solchem Denken nicht etwa erst noch eines von außen her gegebenen Objectes. „Sie vermag, Gedanken ausschließend kraft der ihr selbst einwohnenden Causalität zu erzeugen, sie ist fähig eines Denkens schlechthin aus dem Denken allein heraus, eines Denkens lediglich kraft des denken Wollens." Ein solches aprioriſches oder reines Denken soll nun aber vorliegen in der Form der Speculation, die sich eben dadurch von der anderen Form des Denkens (mit gegebenem Object, d. h. Erkennen) unterscheidet.

2. Das speculative Denken.

Die gegebene Skizze läßt erkennen, daß für R. das menschliche Verstandesbewußtsein keineswegs schon von vornherein Vernunft und speculatives Vermögen ist. Vielmehr steht die Höhe, von der aus eine speculative Gesammtschau ermöglicht wird, erst auf dem Wege des moralischen Prozesses, der ja auch die intellectuelle Entwickelung in sich schließt, zu erreichen. Damit stellt R., ähnlich dem Apostel I Kor 2 6—3 2 (vgl. das Citat 2 12 in § 7), die Basis seiner ganzen Denkoperation gänzlich außerhalb des Bereiches der Bedingungen der gewöhnlichen Erkenntnißtheorie. „Schlimm ist es, daß man bei der Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens gar nicht zu unterscheiden pflegt, was dasselbe in seinem Werden bedingt, und was es, wenn es mittelst der eigenthümlich menschlichen Lebensentwickelung das thatsächlich geworden

ist, wozu es von Hause aus nur die Anlage hatte, vermag." Auf dem verwandten Standpunkt der paulinischen Lehre wäre etwa zu sagen, die den „Tiefen der Gottheit" zugewandte Speculation sei Sache der „Vollkommenen". Sie liegt über den vorhin entwickelten Begriff des denkenden Erkennens durchweg hinaus. „Sie ist zwar ein Denken, aber kein erkennendes Denken, weil sie nicht Denken eines gegebenen Objectes — wie die Welt — ist, sondern reines oder aprioriſches Denken. Dasjenige Wissen, welches sie erzeugt, ist eine andere Art des Wissens, eine eigenthümliche Art des Wissens für sich, das nicht erkenntnißmäßige oder nicht empirische, das reine (das speculative) Wissen." Das ist aber nur die Methode der unter dem Namen der Gnosis bekannten religionsgeschichtlichen Erscheinung mit allen ihren berufenen Ansprüchen. Das Denken der Sinnesmenschen ist dann das reflectirende, dasjenige der Geistesmenschen das speculative Denken. Man weiß, mit welchem Wohlgefallen sich die alte Gnosis in diesem Bewußtsein, eine pneumatische Auslese und Erstlingschaft der Menschheit darzustellen, zu wiegen pflegte. Bei R. war nach ausnahmslos übereinstimmendem Urtheil aller, die ihn irgendwie gekannt haben, davon absolut nichts zu finden. Sein persönlicher Charakter war das Widerspiel zum stolzen Anspruch des Systems.

Nur an diesem Einen Ort unserer Betrachtungen, welchen im Uebrigen ein rein sachlicher Charakter gewahrt bleiben soll, sei es erlaubt, das persönliche Moment zu berühren. In der schweren Krankheit, welche der Herbst 1842 brachte, hat R. es, seinen eigenen Aufzeichnungen zufolge, ganz deutlich empfunden, an den Pforten der Ewigkeit zu stehen, und sich von der Luft angeweht gefühlt, die von jenseits herüberkam. „Gottlob, ich athmete sie als eine reine und süße, als eine innerlich belebende und kräftigende Frühlingsluft ein." Nur das Bewußtsein um das „so ganz Nichtssagende seiner bisherigen Leistungen" war ihm schmerzlich, und so entledigte er sich, sobald die Gesundheit wieder erlangt war, sofort der drückenden Schuld, die ihn auf dem Krankenbett beunruhigt hatte. Es war für ihn individuell ein religiöses Tagewerk, wenn er nunmehr an die Arbeit ging, seine Gedankenwelt anschaulich und durchsichtig auszugestalten. Hat ihn dann das Bewußtsein, ein nur relativ fertiges Werk geleistet zu haben, auch nie verlassen, so stellte sich daneben immer kräftiger auch die Befriedigung des Gelehrten ein, der es wohl fühlt, auf Einem Punkte wenigstens sich schon mit Anderen messen zu dürfen. Aber auch diese wieder war stets in Schranken gehalten durch die Sehnsucht des gläubigen Christen nach dem Vollkommenen. „Wehe mir, wenn mir

Gott und die Welt nicht überschwänglich größer blieben, als mein Begriff von ihnen! Jawohl! nur eine höchst relative Befriedigung finde ich selbst in der hier dargelegten Lehre, aber doch eine spezifische, doch eine Art der Befriedigung, wie in keinem anderen Systeme, und dieses System haftet doch wenigstens in meinem Bewußtsein, wohin ich es mit keinem anderen sonst habe bringen können." So bekennt er sich gleich von vornherein als zu einer anderen Verfahrungsweise bei der wissenschaftlichen Behandlung des Moralischen nun einmal nicht befähigt und bemißt eben damit in der anspruchslosen Form eines Bekenntnisses individuellster Beschränktheit den Werth dieser seiner eigenen geistigen Ausstattung nach der Höhe eines systematisch gerechtfertigten Selbstgefühls, wie sich dieses auch in der feinen Ironie bekundet, womit er gegnerische Leistungen zu behandeln weiß. Denn die „Doctrin von der Unwißbarkeit alles desjenigen, was nicht auf empirischem Wege erkannt werden kann", ist ja eine solche, welche nur „auf alle unproductiven Köpfe einen verführerischen Reiz ausübt". Hier der Maaßstab, nach welchem er die wissenschaftliche Befähigung der Menschen in letzter Instanz beurtheilt. So mochte er, wo er vor Mißverständnissen gesichert war, auch selbst zugeben, daß seine geistige Begabung, die er in quantitativer Beziehung umfangreicher wünschte, der Qualität nach sich wohl sehen lassen dürfe. Und wie das gemeint war, wie hoch er selbst jene Befähigung des speculirenden Denkens taxirte und taxiren mußte, das erfahren wir im Zusammenhange des Systems noch genauer. Denn „in demselben Verhältnisse, in welchem das Verstandesbewußtsein sich nach und nach zur Vernunft erhebt, wächst ihm auch die Fähigkeit zu speculiren zu". „Die Speculation ist nur in dem Maaße möglich, in welchem das Individuum sich bereits vergeistigt hat." Daher die bei mannigfachen Gelegenheiten eingestreuten Bemerkungen, daß Speculation „nie die Sache eines hohlen Kopfes" sei, und Aehnliches.

Die Qualität seiner Ausrüstung zum Denker war somit allerdings gut, und lediglich in der individuellen Form lag die Schranke. Den sachlichen Anhaltspunkt aber für seine oft und mit Recht gerühmte Bescheidenheit bildete das Bewußtsein um die Incommensurabilität der speculativen Aufgabe für ein einzelnes individuelles Denken. R. liebte es, diesem Bewußtsein häufigen und starken Ausdruck zu verleihen. Wenn Einer dem menschlichen Erkenntnißvermögen viel zutraut, so folge daraus gar nicht, daß er von seiner eigenen Erkenntnißfähigkeit große Stücke halte; — sagt eine Anmerkung zu § 229 — viel eher umgekehrt. Wer sich etwa mit dem kindischen Gedanken tragen sollte, — heißt es in einer anderen Anmerkung zu § 4 — er vermöge es, die Gesammt-

heit der Dinge wirklich völlig richtig und vollständig in Begriffen nachzubauen, „der müßte nicht nur von sich selbst auf lächerliche Weise groß, sondern auch von dem Menschen und dem menschlichen Denken selbst beklagenswerth klein denken". Zu nichts können wir es nach § 201 bringen, als zu bloßen, mehr oder weniger glücklichen Versuchen der Speculation. Aber diese dem Individuum wohl anstehende Bescheidenheit würde nach § 229 sofort in arge Unbescheidenheit umschlagen, wenn der Einzelne die Grenzen seines individuellen Erkennens auch für diejenigen des menschlichen Geschlechts ausgeben wollte. Man darf über dem Bewußtsein der eigenen Schwäche die Stärke seiner Sache nicht verleugnen.

Zu dieser kehren wir jetzt zurück. Das reflectirende Denken, sahen wir, ist in seinen Functionen noch auf ihm von außen her gegebene Objecte gerichtet, bringt es in Folge dessen aber auch nur zu vereinzelten Begriffen, die in keinem organischen Verhältnisse untereinander stehen und daher auch gegeneinander nicht scharf, genau und sicher abgegrenzt sind. Dagegen befindet sich die Speculation im Besitze wirklicher und fertiger Begriffe. Die Speculation ist nämlich das Denken aus dem Ganzen und deßhalb das schlechthin einheitliche Denken. Hier steht nun freilich ein großes Fragezeichen am Wege. Unser „reflectirendes Denken" sieht nun einmal jede einzelne Blume aus dem Erdboden der erfahrungsmäßig vorgehenden Forschung emporwachsen, während die Speculation das Zauberstück wagt, guirlandenartig Blüthe aus Blüthe entspringen, aus dem Kelche des einen Begriffes stets wieder die Ansätze zu einem neuen hervorwachsen zu lassen. R. aber meint, jenes, das empirisch-reflectirende, aposteriorisch und analytisch verfahrende Denken sei nur ein Nachdenken, das speculative dagegen ein Selbstdenken des Objects. Jenes habe zuerst die äußeren Objecte oder die Namen und suche zu ihnen die entsprechenden Begriffe; dieses finde zuerst die Begriffe als genau bestimmte, logische Größen und suche zu ihnen außer sich die ihnen entsprechenden Objecte und zugleich im Sprachschatz die passenden Namen auf; der speculative Denker erzeuge sich seine ideelle Außenwelt selbst denkend. „Seine aprioriischen reinen Gedanken finden überall die ihnen entsprechenden empirischen Objecte vor." Und so besteht denn nach des Hegelianers Rosenkranz Aussage das Charakteristische für den Standpunkt des vernünftigen Selbstbewußtseins in der Gewißheit, daß nichts außer ihm sei, das ihm widersprechen, nichts in ihm, das es nicht außer sich als Realität finden könnte. „Das speculative Denken erzeugt sich, seinem Begriffe zufolge, seine Gedanken in der Art selbst aus sich selbst heraus, daß es sie, an der Hand des logischen Gesetzes,

mit innerer Nothwendigkeit stetig einen aus dem anderen entfaltet und sie so als innerlich und organisch untereinander verknüpfte erzeugt und folglich, indem es sie erzeugt, sie unmittelbar zugleich zu einem in sich geschlossenen, organisch einheitlichen Gedankensystem erbaut." Wem aber ein solches Denken als „ein tollkühn phantastisches Abenteuer" vorkommen will, der wird auf den, der romantischen Epoche und ihrem Individualitätscultus geläufig gewesenen, Begriff des Menschen als Mikrokosmus verwiesen, in welchem die ganze übrige Schöpfung abgekürzt zusammengeschlossen und recapitulirt sei: freilich selbst wieder eine gnostisirende Voraussetzung. So komme es im Menschen, und in ihm allein, zum Denken. „Kann der Mensch wahrhaft denken, dann kann er eben damit auch rein aus sich selbst heraus denken, ohne daß seinem Denken von außer sich her ein Object gegeben zu sein braucht, das es sollicitirt und in Bewegung setzt und ein mitwirkender Factor ist bei seiner Gedankenerzeugung." „Liegen so in dem menschlichen Bewußtsein alle Gedanken überhaupt beschlossen, so können sie auch durch seine Selbstbesinnung mittelst des Denkens aus ihm hervorgezogen werden."

Zu der Gruppe moderner Denker, mit welchen sich R. in seinen erkenntnißtheoretischen Voraussetzungen berührt, gehört besonders auch Immanuel Hermann Fichte. Weil nach der weltbewegenden Entdeckung der kritischen Philosophie alle aprioriſche Wissenschaft in letzter Instanz und in ihrem tiefsten Grunde lediglich Selbsterkenntniß des Geistes vom eigenen Wesen sei, wollte dieser Philosoph den menschlichen Geist als die universelle Potenzialität auffassen. Weil der Menschengeist „im Durchkreuzungspunkte aller creatürlichen Dinge steht", weil das gesammte Welträthsel in ihm verschlungen und zusammengewunden ruht, ist auch die Wißbarkeit aller Daseinsgesetze und Daseinsformen in ihm niedergelegt. Aber nicht die empirische Forschung und das reflectirende Denken, nur die Speculation führt das scharfe Schwert, welches den gordischen Knoten löst.

Es traf sich, daß gleichzeitig mit dem ersten Bande der zweiten Auflage der „Theologischen Ethik" der treueste Schüler eines Mannes, als Philosoph das richtige Seitenstück zu dem Theologen R. bildete, der Christian Hermann Weiße's, der Leipziger Professor Rudolf Seydel, theils in seinen „Prolegomena zur philosophischen Ethik" (Fichte's Zeitschrift für Philosophie, 1867, S. 1 f.) den Begriff dieser Disciplin als der Wissenschaft vom unbedingten Sollen besonders vermittelst Rückganges auf Schleiermacher neu untersuchte, theils auch in seiner „Logik oder Wissenschaft vom Wissen" (1866, S. 15 f., 25) die oben entwickelten Grundanschauungen von einer eigenthümlichen Seite her zu

begründen unternahm. Das zuletzt genannte Werk hat R. noch kurz vor seinem Tode gelesen. Auch Seydel geht von dem Cardinalsatze aus: Alles Erkennen ist Selbsterkenntniß. Aber das ist bei ihm, dem schon mehr der Denkweise der zweiten Hälfte des Jahrhunderts näher gerückten idealistischen Philosophen, nur so viel als: Alles Wissen ist Wissen von Empfundenem. Wie vermöchten wir zu wissen, wie ein Gegenstand, abgesehen von seinem Empfundensein, beschaffen ist? „Gewiß ebenso wenig als wir im Stande sind zu sagen, wie eine Farbe, abgesehen vom Prozesse des Sehens, also ungesehen, aussieht." Gleichwohl soll auch hier, weil Alles ohne Unterschied zum empfundenen Zustande des Subjectes werden kann, auch Alles wißbar sein. Aber die ungeheure Abstraction, die zu der Einsicht führt, daß jedes einzelne, selbst das kleinste Naturereigniß seine Wirkungen in die unendlichen Fernen des Himmelsraumes ausdehnt, ja selbst die berechtigte Hypothese, daß die Welt der Objecte ein Continuum ist, ich also die ganze Kette berühre, sobald ich den Finger an ein einzelnes Glied derselben lege, hilft mir noch lange nicht zu einem Wissen um die Ringe, zu welchen meine Hand nicht hinlangt. Oder verfügt der Mensch darum, daß er Mikrokosmus ist, auch über so feinfühlige Finger, daß sie die Wirkung ihrer Berührung bis zu den Sternen spüren und ihn gleichsam zum Gedankenleser des Universums machen? Ganz ähnlich wie R. darauf hinweist, daß jene Kritik unseres Erkenntnißvermögens, welche die Frage nach der Objectivität des Denkens erst entscheiden soll, selbst erst vermöge des im Voraus als brauchbar vorausgesetzten Erkenntnißvermögens geübt werde, so meint auch Seydel: „Wer behauptet, es gebe Gegenstände, die nicht erkannt werden können, der ist der Mann, der da sagt, er könne nicht reden. Denn diese Gegenstände muß er doch soweit kennen, um ihre Unerkennbarkeit einzusehen, folglich sind sie ihm nicht unerkennbar" (S. 16). Dann besteht aber die Allwissenheit des Subjects thatsächlich doch nur im Wissen um die Grenzen seines Wissens und die vorgebliche „Allmöglichkeit" in der Erfahrung von seiner Unzulänglichkeit. An sich wahr ist und bleibt also das Dichterwort:

Eh' es sich rundet in einen Kreis,
Ist kein Wissen vorhanden;
So lang' nicht Einer Alles weiß,
Ist nicht die Welt verstanden.

Aber ebenso wahr ist es, daß gerade darum Welt und Leben in irgend welchem Grade immer etwas Irrationales bleiben werden. Das Gegentheil davon, die Voraussetzung, daß die Totalität des Wirklichen nichts als in die Aeußerlichkeit getretene Gedankenbestimmung, Entfaltung der

absoluten Idee sei, war der Ausgangspunkt aller an Hegel und Schelling sich anschließenden Vertreter der rein speculativen Methode, und ganz in diese Reihe gehört auch R.

3. Die kritische Lage der Speculation.

Freilich stand, wie sein genannter Seitengänger, so auch R. schon bei seinem ersten Hervortreten als speculativer Denker nur noch im Abendscheine jener Glanzperiode der speculativen Philosophie. Bereits reducirte sich im Bewußtsein vieler Zeitgenossen der Nutzen des speculativen Denkens, wenn man von einem solchen noch reden durfte, eben darauf, daß es dem Gelehrten das Hülfsmittel einer logischen Classification und Systematisirung der Begriffe liefern soll, womit er arbeitet. Schon der schärfste unter den früheren Kritikern, der Herbartianer Thilo (Die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie in ihren Prinzipien beleuchtet, 1851), wiederholt in unendlichen Wendungen den Satz, R.'s speculatives System besitze nur den Werth einer Erzählung von der Art, wie im Subjecte die Vorstellungen verbunden und verschmolzen werden, was auf dem Umwege einer Abstraction geschehe, bei welcher dieselben concreten Bestimmungen zuerst fallen gelassen wurden, welche dann bei der Determination wieder Aufnahme finden (S. 4f., 6, 14, 25, 34, 152, 157).

So etwa war jedenfalls die Durchschnittsschätzung seiner Arbeitsmethode beschaffen, als R. zum zweiten Mal an die Ausarbeitung seiner Ethik herantrat. Welch ein Contrast zu derjenigen Stimmung, unter deren Einfluß er einst als jugendlicher Gelehrter den ersten Plan zum Ganzen entworfen hatte, damals, als noch die Romantik die Welt bezauberte und der philosophische Hintergrund, welchen ihrem phantastischen Suchen, Ahnen und Träumen die Systeme Schelling's und seiner Nachfolger zu verleihen vermochten, in den Augen der Führer unseres Geisteslebens mehr oder weniger reelle Existenz besaß. Es war die classische Aera der „Speculation". Inhalt und Glanz dieses Namens stammen daher. In eine völlig verschiedene Zeitlage hatte sich R., zumal seit 1848, während des Bonner und zweiten Heidelberger Aufenthalts hineinzuleben. In den weitesten Kreisen war eine Erkenntnißtheorie tonangebend geworden, welche das Gebiet der Metaphysik zuschließt und den Schlüssel in's Meer versenkt, wo es am tiefsten ist; in Bezug auf alles Uebrige, was bisher zu den philosophischen Interessen ersten Ranges gerechnet worden war, herrschte Zerfahrenheit, Auseinandergehen, tastende Unsicherheit; allgemeine Uebereinstimmung nur darin, daß die Geschichte der Philosophie für eine ab-

fehbare Zeit geschlossen, ihre productive Entwicklung sistirt sei. In viel besserem Credit als die theologische Speculation stand selbst bei der indifferenten Masse die handfeste Dogmatik. Diese galt doch wenigstens noch für Münze, wenngleich für vergriffene, wonicht für falsche. Die Speculation dagegen erfreute sich der Schätzung von Papiergeld, von schlechten, in der Schwindelperiode der großen Geisterrevolution am Anfange des Jahrhunderts in Curs gesetzten Assignaten; und ganz insonderheit wurde R. zu den vereinzelten sonderbaren Schwärmern auf philosophischen und theologischen Lehrstühlen gezählt, welche ihre Schreibtische noch in anachronistischer Weise mit jenen längst entwertheten, papiernen Reichthümern angefüllt hielten. Er selbst hatte hievon ein schmerzliches Bewußtsein. Man gebe sich, schreibt er (I, S. 27), mit seinem speculirenden Denken heutzutage dem fanatischen Haß und Hohn aller Derjenigen preis, „die für ihre Personen nur fragmentarisch und aphoristisch denken und in diesem ihrem intellectuellen Unvermögen selbstgefällig ihre besondere Weisheit und eine eigenthümliche Zierde des menschlichen Geschöpfs erblicken". So standen die Dinge vielfach schon vorher, seitdem man nämlich von Ludwig Feuerbach erfahren hatte, daß das Geheimniß aller speculativen Philosophie die Theologie, das Geheimniß aller Theologie aber die Anthropologie, das Geheimniß der Anthropologie endlich die Naturwissenschaft ist. Was war vollends jetzt noch zu geben für eine derartig dreifach verschleierte und dreifach verlogene Naturwissenschaft neben ihrer einfachen, unverhüllten und unmißverständlichen Erscheinung, wie sie so unmittelbar einleuchtend noch keinem Geschlechte vor Augen getreten war? Schon als sich der Triumphzug der modernen Königin der Wissenschaften, welcher selbst die Geschichtswissenschaften methodologische Vortheile abzulernen versuchten, kaum erst vorbereitete, hatte Goethe das Wort vom „Kerl, der speculirt" gesprochen. Vielleicht existirt von ihm kein zweites mehr, welches so oft und mit so großem Wohlgefallen in anatomischen, physiologischen, chemischen Arbeitsstätten wiederholt worden wäre. Es wurde zum Kernspruch im Katechismus der heranwachsenden jungen Welt, der die nächste Zukunft gehören sollte.

Die Hegemonie der Naturwissenschaften, das charakteristische Himmelszeichen für die zweite Hälfte des Jahrhunderts, hat bekanntlich nur vorübergehend, zumal unter dem ersten Eindrucke der Descendenzlehre, zur Wiederbelebung einer Art von Naturphilosophie geführt. Man ist, wie eine Erinnerung an die Naturforscherversammlungen und anthropologischen Congresse des letzten Menschenalters beweist, bald davon zurückgekommen, und dieselbe positivistische Vorsicht und skeptische Resig-

nation, in deren Uebung die Naturwissenschaft je länger je mehr ihren berechtigten Stolz setzte, ist auch an die Stelle des früheren titanenhaften Aufschwungs der Philosophie getreten. Die Urheber der Identitätssysteme glaubten einst vor einer mit deutlichen Ziffern angeschriebenen Rechenaufgabe zu stehen, wenn sie fragten: Wie verhalten sich Ich und Nichtich, Geist und Natur, wie ist das Absolute nicht blos Substanz, sondern auch Subject 2c. Die Materialisten haben dann allerdings die Fragestellung sehr vereinfacht, aber nur so, daß sie die eine Reihe der sich gegenüberstehenden Größen auf der Rechentafel mit einem groben Schwamm auslöschten. Mit der darauf folgenden Rückkehr zu Kant war die Einsicht gegeben, daß sich die Aufgabe zwar anschreiben, aber immer nur so anschreiben läßt, daß man zugleich einsieht, sie sei mit nur relativer oder zweifelhafter Aussicht auf Lösbarkeit angeschrieben. Insofern sind nicht bloß die früheren Versuche, aus dem bloßen, sich selbst überlassenen, Denken den Grundriß des Weltbaues zu entwickeln, heutzutage unter den Ansprüchen eines allein Sicherheit versprechenden, empiristischen Verfahrens zu nichte geworden, sondern es ist auch ganz offen die Rede von unaufhellbaren Räthseln, von ewigen Dunkelheiten; aus dem zeitweiligen ignoramus ist ein ignorabimus geworden. Man bekennt sich zu der schlechthinigen Bedingtheit und Begrenztheit des Verstandes, verwirft als einen irreleitenden und unberechtigten Anspruch von Phantasie und Gemüth jedes Bedürfniß nach umfassender Weltanschauung. Man ruft dem rastlosen Trieb des nach Einheit dürstenden Verstandes ein gebieterisches Halt zu und beruhigt sich bei der Unerkennbarkeit nicht bloß, sondern auch bei der Belanglosigkeit alles dessen, was über oder hinter der Erscheinungswelt liegen mag. Alsbald nach dem letzten Bande der zweiten Auflage der „Theologischen Ethik" erschien, wie nach dem Gesetz der Contrastwirkung, neben dem wenig zeitgemäßen Buche als ein weithin sichtbares, charakteristisches Zeichen der Zeit, 1872 „Der alte und der neue Glaube" von Strauß. Wenn man das Werk auf seine positiven Erträgnisse ansieht und mit dem Standpunkte vergleicht, welchen sein Verfasser im „Leben Jesu" und in der „Glaubenslehre" eingenommen hatte, macht es den vorwiegenden Eindruck der Resignation, sofern das Räthsel der Welt doch zuletzt auf sich beruhen bleibt und als Trost dafür ein Stück praktischer Lebensweisheit geboten wird. Gerade darum hat er ja, wie er im „Nachwort als Vorwort" (S. 33) versichert, schon auf dem Titel seiner Schrift dem alten Glauben nicht ein neues Wissen, sondern einen neuen Glauben gegenübergestellt, weil zur Gestaltung einer umfassenden Weltanschauung die Resultate inductiver Forschung nicht zureichen, sondern

anderswoher ergänzt werden müssen. Es fragt sich aber nur und man hat seither immer dringlicher gefragt: woher?

Gewiß eine seltsame Situation von eigenartigem Interesse! Gerade das Zeitalter, welches nach dem geflügelten Wort eines amerikanischen Journalisten mit dem Dampf fährt, mit der Sonne malt und mit dem Blitz schreibt, das Zeitalter, das mit unerhörter Rastlosigkeit stets neue, zweckmäßigere Lebensbedingungen schafft und damit die ganze Durchschnittsdenkweise der Herrschaft jenes naturwissenschaftlichen Erkennens unterwirft, welchem man eine so unvergleichliche Erleichterung aller Lebensbedingungen und Steigerung aller Lebenswerthe verdankt, bethätigt den Hochflug seiner Ansprüche auf Wahrheitserkenntniß durch einen gewaltigen Abstrich an dem Wahrheitsideal, der einem Verzicht auf die Wahrheit ähnlich sieht, durch einen Rückzug von früheren Eroberungen, der eine Niederlage vorauszusetzen scheint und doch ganz im Gegentheil als ein definitiver Sieg der Wahrheit über Schein und Wahn empfunden und gefeiert wird. „Was ist Wahrheit?" So lange man in erster Linie von der Erbschaft der griechischen Philosophie lebte, war Wahrheit die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen von der Wirklichkeit mit dieser Wirklichkeit selbst. Nun kommen wir ja aber an diese Wirklichkeit gar nicht mehr heran, wenn man unter Wirklichkeit die Dinge versteht, wie sie an sich, d. h. nicht behaftet mit den Formen unserer Erkenntniß sind, das transsubjective Gebiet. Insofern enthält also jener Begriff von Wahrheit einen logischen Widerspruch, weil er gleichbedeutend mit Erkenntniß von Nichterkanntem ist. Aber auch wenn man sich über diesen ersten Graben hinwegsetzt und die Dinge getrost nimmt, wie sie einmal sind, d. h. scheinen, so steht man noch vor dem zweiten Graben, der das Gebiet der äußeren Erfahrung von dem damit völlig unvergleichbaren eines inneren Erlebens trennt. So wird man denn überhaupt den Begriff der Wahrheit anders fassen müssen; man verlegt ihn lediglich nach innen, man findet ihn in der größtmöglichen Harmonie unserer Vorstellungen unter sich, in einer solchen Ordnung unserer Begriffe, welche keinen alten Widerspruch mehr in sich birgt, keinen neuen zuläßt. Aber auch so bliebe ja diese Wahrheit ein nur aus unendlicher Ferne anstrebbares Ideal, theils um der großen Lücken willen, welche unsere Erfahrung offen läßt, theils wegen der Masse von schiefen Wahrnehmungen, halbausgeborenen Vorstellungen, mangelhaft gebildeten Begriffen, mit welchen wir uns behelfen müssen, weil das Gemeinsame sich immer nur schwer und langsam aus der Verknüpfung mit den eigenthümlichen Merkmalen herauslöst, in welcher es im concreten Sonderdasein gegeben war.

Für eine Nothlage wie diese, wo sich das Denken gleichsam unter die Luftpumpe versetzt fühlt, daß ihm der Athem auszugehen droht, hat nun das entgegengesetzte Erkenntnißprinzip seine Ansprüche aufgespart. Heutzutage tritt da und dort im Gefolge des wieder erwachenden metaphysischen Triebes auch die speculative Methode wieder auf den Plan, allerdings nicht ohne vorsichtige Zurückhaltung, indem sie Wahrheit zunächst nur im Sinne einer Uebereinstimmung der Begriffswelt in sich selbst in Aussicht nimmt. Letzteres geschieht bei R. wenigstens insofern, als eine ausfeilende und abschleifende Bearbeitung aller einzelnen Begriffe gefordert wird, wodurch sie erst gegeneinander gefügig gemacht werden, gleichsam compatibel werden sollen. Man denke sich also eine solche Arbeit fortgeführt bis zu dem Punkt, da dem schematisirenden und construirenden Geschick einer vom Verstand geleiteten und controlirten Phantasie die Herstellung jener alle Widersprüche beseitigenden Harmonie des inneren Haushalts, der wir als „Wahrheit" nachstreben, gelungen ist. Dann frägt sich erst noch weiter, ob und welche Aussicht vorhanden ist, daß damit der äußere Haushalt der Welt stimme und Wahrheit im objectiven Sinne erschwingbar sei.

4. Speculirendes und reflectirendes Denken.

Wir können jetzt wieder auf R.'s Unterscheidung von speculirender und reflectirender Methode zurückgreifen. Jene entspricht nach R. dem synthetischen, diese dem analytischen Denken. Beide Methoden durchkreuzen sich aber in Wirklichkeit beständig. Zezschwitz schreibt gelegentlich im „System der Katechetik" (II, 2, 2, S. 355): „Die analytische Untersuchung geht von der Erscheinung aus; aber indem sie dieselbe in Theile zerlegt, die als Merkmale den Begriff vorbereiten, muß, um ersteres recht zu vermögen, eine hinterliegende Vorstellung vom Ganzen und vom Causalzusammenhange leitend mitwirken." Aber nicht blos im katechetischen Entwurf, sondern auch bei jeder wissenschaftlichen Untersuchung ermöglicht und bedingt die synthetische Anschauung erst das analytische Verfahren. Nur durch die Mitwirkung des Synthetischen kommt alles innere Fortschreiten beim analytischen Verfahren zu Stande (Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 3. Aufl. II, S. 422). Auf dem Vorherrschen der regressiven oder analytischen Methode beruht die gewöhnliche, erfahrungsmäßig operirende Denkarbeit, dagegen „auf dem Vorherrschen der constructiven oder synthetischen Methode . . . der mehr speculative Charakter eines wissenschaftlichen Systems" (Ueberweg, Logik S. 422f.). Die beiden letzten Citate bietet R. selbst, welcher sich überhaupt in den betreffenden

Theilen seiner grundlegenden Erörterung besonders an Trendelenburg's „Logische Untersuchungen" anschließt, indem er denselben zwar keineswegs die grundsätzliche Bestreitung der Möglichkeit eines reinen Denkens (Ethik I, S. 10f.), wohl aber Sätze abzunehmen vermag, wie: „Schon die Beobachtung ist nur dadurch Beobachtung, daß ein vorauseilender Gedanke die Aufmerksamkeit leitet. Wenn sich der Geist in die Dinge hineinwirft, um sie begreifend wiederzuschaffen, so ist jede Frage, die er in der Beobachtung oder im Experiment an die Dinge thut, eine vorwitzige That des Geistes, die über die Empirie kühn hinausgreift" (Ethik I, S. 139). „Die Form der Hypothese ist die Weise jedes werdenden Begriffs." „Unsere ganze Begriffswelt bietet das Schauspiel Einer großen Hypothese" (Ethik I, S. 23). Dann wäre also wohl das speculative System, welches unsere ganze Begriffswelt umfaßt und gliedert, nichts Anderes, als diese, zum Zweck der Erklärung der Totalität alles Wirklichen gewagte, „Eine große Hypothese", kraft welcher wir uns Welt und Dasein erklären zu können hoffen, gerade so wie im einzelnen Fall auch die Naturforschung, um eine Gruppe von Erscheinungen zu erklären, ein hypothetisches Prinzip aufstellt, dessen Werth sie dann nach der Fähigkeit beurtheilt, in jene Erscheinungen einen Zusammenhang von Ursache und Folge zu bringen und sie auf solche Weise zu erklären.

Man könnte die Eine Hypothese, welche das All erklären soll, auch als den einheitlichen Universalbegriff von Welt und Leben bezeichnen, zu welchem alle einzelnen Urtheilsbildungen zuletzt verdichtet erscheinen. Kein Begriff bildet sich auf Grund eines hinreichend weit und fest abgegrenzten, eines ausreichend gesicherten Materials, weil man aller Einzelfälle, aller Einzelexemplare, die zu einem solchen Resultate ihren Beitrag gesteuert haben müßten, niemals habhaft werden kann. Die einzelnen Denkacte, welche zu einer Begriffsbildung, bei welcher es sein endgültiges Verbleiben haben müßte, erforderlich wären, vertragen stets Vermehrung. Dafür ist nun aber der Intellect selbst keine Tabula rasa. Verfügt er auch nicht über ein angestammtes Capital von Ideen, so ist er doch mit zunächst inhaltlosen Anlagen und Keimen ausgestattet, die sich nach einer immanenten Gesetzmäßigkeit entwickeln, sobald ein äußerer Reiz sollicitirend einwirkt. Indem aber der solcher Maaßen von der Erfahrung gebotene Inhalt nach den eigenen Anschauungsformen, Stammbegriffen und Denkgesetzen des Geistes geordnet und verknüpft wird, offenbart dieser eine überraschende Fertigkeit, Begriffe auch auf Grund eines nur sparsam und lückenhaft vorliegenden Materials gleichwohl mit Ausscheidung aller nur zufälligen Merkmale in compendiarischer

Vollständigkeit zu schaffen und im großen Umrisse zu definiren. Es handelt sich hier um ein der Erfahrung voraneilendes, ihre Ergebnisse in freier Entwerfung eines Gesammtbildes vorausnehmendes Gestaltungsvermögen, um eine auf Bearbeitung und Bewältigung des Erfahrungsmaterials eingerichtete, ihm gewachsene, constructive Kraft, welcher vielleicht zuzutrauen wäre, daß sie denselben kühnen Wurf, den sie im Einzelfalle wagt, auch einmal im Großen thun und als letzte und oberste Errungenschaft des Denkens in Gestalt eines speculativen Systems einen Universalbegriff schaffen werde, welcher in gleicher Weise das Ganze zum Inhalt hat, wie der Einzelbegriff alle unter ihn fallenden Exemplare decken muß. Stetige Rectification und unausgesetzt fortschreitende Vervollkommnung durch nachgehende Bereicherung der Erfahrung bliebe natürlich wie in diesem, so auch in jenem Falle vorbehalten. Daher Jemand, der auf dem Fundamente der heutigen Erfahrungswissenschaften steht, jenen genialen Wurf mit besserer Aussicht auf Gelingen thun wird, als ein Philosoph, der nur die Voraussetzungen kennt, auf Grund welcher sich frühere Jahrhunderte, Mittelalter und Alterthum, ihr Weltbild entworfen haben. Daraus aber folgt, daß auch die Aufgabe der Speculation nur durch ganz allmähliche Annäherung an die Wahrheit und über eine lange Stufenreihe von Mittelbildungen hinweg gelingen kann, und wir gelangen zu Ueberweg's Satz: „Die Philosophie muß, will sie anders nicht in luftige Phantastik aufgehen, zum Behufe der regressiven Erkenntniß der Prinzipien die sämmtlichen positiven Wissenschaften voraussetzen; die jedesmaligen Entwickelungsstufen jener und dieser sind wechselseitig durch einander bedingt" (System der Logik, S. 422 f.).

R. (I, S. 26) freilich lehnt diesen Satz ab im Zusammenhang mit der gleichfalls abgelehnten Bestimmung des Verhältnisses von speculativer und empirischer Erkenntnißmethode als beständige Wechselwirkung. Und doch kann bei der heutigen Zeitlage dem speculativen Prinzip eine Geltung für weitere Zukunft nur beschieden sein unter unzweideutiger Anerkennung einer solchen Wechselwirkung. Die Hauptarbeiten bei den Entdeckungsfahrten in das Meer des Unbekannten wird immer die Erfahrungswissenschaft zu leisten haben. Versuche speculativer Durchdringung und Zusammenfassung werden sich gleichwohl immer von Zeit zu Zeit unfehlbar einstellen. Gerade dann, wenn das erfahrungsmäßig fortschreitende Erkennen entscheidende Eroberungen gemacht hat und in Folge dessen von seiner ausschließlichen Berechtigung überzeugter als je sein zu dürfen glaubt, erfährt der menschliche Geist das Bedürfniß, von seinen opera ad extra auszuruhen und ein opus

ad intra anzugreifen, d. h. es mit der Hauptaufgabe wieder zu versuchen und Ausfahrten in Regionen, die sich ihm bisher nur von ferne, wie im divinatorischen Traum, gezeigt haben, anzutreten, um womöglich eine Totalansicht von Welt und Leben zu gewinnen.

Obwohl R. prinzipiell nur einen progressiven Weg der Speculation, eine Deduction von der Höhe des absoluten Gottesbegriffs aus kennt, ist er von der entwickelten Auffassung des Verhältnisses doch so gar weit, als es auf den ersten Anblick scheinen möchte, nicht entfernt. Er hat sich mehr, als seine prinzipiellen Erklärungen erwarten lassen, auf den Wechsel der Zeichen am Zeithorizont eingerichtet und eingelassen. Schon die Geschichte des speculirenden Subjects, wie § 3 sie beschreibt, stellt eine vorzugsweise aufnehmende Periode vor die producirende. Erst mit der Zeit melde sich das Bedürfniß, den unübersehbaren mannigfaltigen Inhalt, der sich in unserem Bewußtsein angesammelt hat, zu durchmustern, ihn in einer Reihe von sorgsam geschiedenen Fächern unterzubringen und zu diesem Zwecke den überkommenen Begriffen jene oben (S. 14) angedeutete Bearbeitung und Zurechtlegung angedeihen zu lassen. Freilich sei dies eine ziellose Sisyphusarbeit. Denn ein Organismus von Begriffen sei nicht auf mechanischem Wege, sondern nur von innen heraus zu erzielen. Von einem einzigen fruchtbaren Keim aus soll sich an der Hand des logischen Gesetzes eine in sich einheitlich abgeschlossene Totalität von Begriffen mit innerer Nothwendigkeit entfalten. Und so ist es im Grunde eine Naturanalogie des pflanzlichen Lebens, durch welche sich R. zu der weltkundig gewordenen verwegenen Forderung bestimmen läßt, die Speculation müsse gleichsam mit geschlossenem Auge vollzogen, die Controle mit der Wirklichkeit erst am letzten Ende angestellt werden (I, S. 19, 32) — eine Zumuthung, deren Wahrheitskern doch nur in einer, dem einzelnen Forscher geltenden, Warnung vor nachtwandelnder Vermischung entgegengesetzter geistiger Thätigkeiten gefunden werden kann. Genauer besehen kennt auch R. keine vollkommen voraussetzungslose Speculation. Keiner speculirt gleichsam vom Standpunkte Adam's aus, sondern „jedes des Denkens fähige Subject hat eine Geschichte hinter sich und zugleich unter sich ein Fundament, auf dem allein es Bestand hat, auf dem allein es auch einen Ansatz nehmen kann für sein Denken — seine eigene kleine Geschichte und die große Geschichte unseres Geschlechts, in die es mit jener organisch hineinverflochten ist". Je bewußter es dieser seiner doppelten Vergangenheit ist, „desto tüchtiger ist das menschliche Individuum zum Denken überhaupt und insbesondere auch zum Speculiren; aber mit desto mehr fängt es auch seine Speculation an". Hat aber demgemäß das

speculirende Subject in der empirisch verfahrenden Reflexion seine unumgängliche und „einzige Vorschule" zu durchlaufen, so ist auch selbstverständlich, daß diese Vorschule im neunzehnten Jahrhundert mit besseren Lehrmitteln ausgerüstet sein wird, als in jedem vorangehenden. Und so wird sich schließlich in der Praxis jenes oben postulirte Ineinandergreifen der empirischen und der speculativen Denkarbeit immer wieder herstellen, welches in der Theorie R.'s eine so ungünstige Beurtheilung erfährt. Aber diese Theorie beansprucht ja im Ernst nur Geltung für den Moment, da der moralische Prozeß sein letztes Ziel erreicht haben werde (s. 3 s). „Bis zu jenem Vollendungspunkte hin gehört es wesentlich zur Normalität des Denkens, daß Speculation und Empirie sich gegenseitig die Hand reichen und als schlechthin gleichberechtigte Functionen" (II, S. 139). Die ganze Frage hat mithin nur einen akademischen Werth, und Niemand soll durch R.'s prinzipielle Beantwortung etwa dazu verführt werden, sich als einen „absoluten Anfang" zu fühlen, auch jener Erlanger Kritiker nicht, der sich darüber so beengt fühlte (ZPrK LV, 1868, S. 238).

Die eben berührte Berufung auf die Geschichte des philosophirenden Geistes ist eine beachtenswerthe Instanz. Rücken denn nicht für jede auf Zusammenhang und Ordnung absehende Betrachtung jene verschiedenartigen Weltbilder, welche auf dem Wege des speculirenden Erkennens seit den Zeiten des Parmenides oder Heraklit, ja schon seit den indischen, ägyptischen und persischen Religionssystemen produzirt wurden, fast wie von selbst in eine solche Stellung zu einander, daß ihr gegenseitiges Verhalten zugleich die stetig wachsende Orientirung des Menschen in den Regionen der geistigen und sittlichen Welt, die fortschreitende Klärung und Erhellung seines übersinnlichen Horizontes bedeutet? Sind denn nicht die vorhandenen speculativen Gedankenreihen trotz der mannigfachsten, auf diesem Gebiete heimischen, poetischen Licenzen von unzweifelhaft convergirender Natur? Nähern sie sich nicht gegenseitig in Anerkennung gewisser Grundlinien in demselben Maaße, als ihnen zugleich durch die Resultate der Erfahrungswissenschaften gemeinsame Schranken gezogen werden? Und mündet nicht alles speculirende Denken je länger desto mehr in gewisse gemeinsame Geleise ein, während die bloßen Singularitäten nach rechts und links abfallen? Zumal die Versuche, wie sie die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts kennt, die auf einer Verbindung inductiver und deductiver Methode beruhenden Systeme eines „empirischen Idealismus", welche auf erfahrungsmäßig gefestigter Grundlage speculative Resultate erstreben, sind durch erkennbare Verwandtschaftszüge mit einander verbunden.

Gerade sie machen aber auch deutlich, wie das intensive und extensive Wachsthum der Erfahrungswissenschaften es ist, was den speculativen Gedankenflug in immer geregeltere und controlirbarere Bahnen drängt. Auch unsere „Theologische Ethik" mit ihrer umfassenden Kenntnißnahme von dem Ertrag der Arbeiten, die das reflectirende Denken, das Beobachten, Experimentiren, Berechnen bewältigt hat, mit ihrer reichen Ausbeute aus psychologischen und naturwissenschaftlichen Werken liefert hierzu einen Beweis. Im Gegensatze zu jeder wild schwärmenden Gnosis ist sie, indem sie die Gesetze des Naturlebens eine Fortsetzung und Steigerung auf der Stufe des persönlichen Geistes finden läßt, an Gesichtspunkten orientirt, welche nicht zum wenigsten auch die naturwissenschaftliche Psychologie eröffnet hat.

„Bis zur Vollendung der moralischen Entwickelung hin bedarf die Speculation schlechterdings der Ergänzung durch das denkende Erkennen, also durch die Empirie. Nur kann freilich diese ebenso wenig der Hülfe jener entbehren." Dieser zweiten Seite an der Sache möchten wir hier noch eine weitere Beleuchtung zu Theil werden lassen. Den Diensten, welche die empirischen Wissenschaften der Speculation geleistet haben, entsprechen ja ganz unzweifelhaft umgekehrt solche, welche jene dieser verdanken. Die schöpferische Phantasie des Sehers mit ihren intuitiven Funden ist, wo große Errungenschaften gemacht wurden, fast immer auch dabei betheiligt gewesen. Mehr als einmal hat die Speculation, indem sie die Gesetze des Geschehens und Werdens zwar der Erfahrung ablauschte, dann aber in Anwendung derselben aller Erfahrung vorauseilte, Lichter angezündet, unter deren Schein dann die Hand der naturwissenschaftlichen Forschung richtige Griffe thun konnte. Mehr wie einmal hat sie das „Daß" ausgesprochen, zu welchem die exacten Wissenschaften hinterher das „Wie" aufgezeigt haben. Noch ehe die Kette von Ursachen und Wirkungen als durch die ganze Erscheinungswelt sich schlingend nachgewiesen werden konnte, eilte das speculative Ahnungsvermögen der Bearbeitung empirisch gegebener Einzelfälle voran und rief mit der Hoffnung des Gelingens die exacte Forschung schon auf Felder, die, wofern nur immer eine Eroberung an die andere grenzen dürfte, noch lange nicht an die Reihe gekommen wären. Als Leibniz im Zusammenhang seiner speculativen Monadenlehre, von évolution und développement sprach, waren die naturwissenschaftlichen Entdeckungen, welche dem Entwickelungsbegriff feste Consistenz gaben, noch nicht gemacht. Weitere „Leibniz'sche Gedanken in der neueren Naturwissenschaft" hat Dubois-Reymond in der Sitzung der Berliner Akademie der Wissenschaften am 7. Juli 1870 behandelt.

Der berühmte Philosoph habe das Gesetz von der Erhaltung der Kraft ausgesprochen, ehe es der mechanischen Wärmetheorie gelang, dasselbe bestimmt zu formuliren, und auch seine Lehre von der prästabilirten Harmonie konnte modern zurechtgelegt ebenso gut in den mechanischen Weltprozeß aufgenommen werden, wie Spinoza's speculative Begründung des Parallelismus psychischer und physischer Vorgänge in die neuere „Psychophysik". Die bekannteste aller hierher gehörigen Thatsachen ist wohl, daß der philosophische Genius eines Kant schon 1755 den Grundgedanken der Himmelsmechanik von Laplace vorwegnehmen konnte. Zöllner hat die naturwissenschaftlichen Bemühungen Kant's überhaupt unter den Gesichtspunkt von philosophischen Präformationen späterer Entdeckungen gestellt zum Beweise dafür, daß schon auf Grund eines noch sehr unzureichenden Beobachtungsmaterials zutreffende Schlüsse, zielbewußte Verstandesoperationen vorkommen können. Das heliocentrische Weltsystem taucht schon in den Ahnungen späterer Pythagoreer auf, und selbst noch Copernicus besaß darüber hinaus kaum einen einzigen erfahrungsmäßigen Beweis dafür[1]), wie sich dann auch mancher „wilde Traum" seines Nachfolgers Keppler als unbewußte Antecipation des Genies von der zukünftigen Entwicklung der Astronomie ankündigte (Ueber die Natur der Kometen. Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntniß, 2. Aufl. 1872, S. XVIII, 409, 428). Aehnlich hat Olbers die electrische Kometentheorie schon 1812 in hypothetischer Form vorgetragen, während ihm der größte Theil der Hülfsmittel, die zu ihrer Durchführung nöthig waren, namentlich die Spectralanalyse, noch nicht zu Gebote stand (Zöllner S. 148). Deutsche Philosophen haben so die Alleinherrschaft des stets sich selbst gleichen Causalitätsgesetzes und die Continuität des Weltverlaufes bis zurück zu dem glühend gasförmigen Urzustande unseres Planetensystems behauptet, sie haben den Hervorgang der organischen Stoffe aus unorganischen, die Einheit der alle Gattungen durch eine gemeinsame Grundkraft verknüpfenden Natur postulirt, lange bevor Darwin und Wallace einen naturgeschichtlichen Schlüssel zum Geheimniß der aufsteigenden Schöpfungsstufen fanden.

[1]) C. Snell, Nicolaus Copernicus 1873, S. 30: „Die Wahrheit seiner Lehre . . . stützt sich auf nichts Anderes als auf eine Vorahnung von einem Zustande der Naturwissenschaft, der noch ganz im Schoße der Zukunft lag." S. 31: „Die Idee einer autonomen Natur, welcher das Recht der freien Selbstverwaltung wiedergegeben war und die nicht von draußen stehenden fremden Mächten zu dieser oder jener Wirkung commandirt wurde . . . und der Glaube an ihre Realität waren es, welche dem Copernicus die felsenfeste Ueberzeugung von der Wahrheit seiner Lehre gaben und ihm seine Wege bestimmt vorzeichneten."

Eduard Zeller konnte darum in seiner „Geschichte der deutschen Philosophie“ (1873 S. 913) mit gutem Grund bemerken, daß die herrschende Ungunst gegen die Philosophie zu einem großen Theil auf der Unbekanntschaft mit dem weiten Gebrauche beruht, welchen die Naturwissenschaften selbst von metaphysischen Begriffen und Voraussetzungen machen. „In allen Wissenschaften ohne Ausnahme bedarf die Speculation des empirisch gegebenen Stoffes und die Empirie der speculativen Beseelung“ (Ueberweg S. 423).

5. Speculative und dogmatische Theologie.

Die heutige Theologie kann gegen eine Verhältnißbestimmung, wie sie in Obigem unabhängig von R.s Gedanken und in theilweisem Gegensatze dazu versucht ist, nicht wohl etwas einzuwenden haben. Einerseits wird sie sich um der wesentlich geschichtlichen Elemente ihrer Dogmatik willen nicht unbedingt einer Speculation anvertrauen dürfen, welche ihr Geschäft ganz nur auf eigene Hand führen will; andererseits kann sie den speculativen Factor, welcher beim Zustandekommen einer religiösen Weltanschauung mehr oder weniger betheiligt ist, auch nicht schlechthin ignoriren[1]). Letzteres schon darum nicht, weil sie ihres eigensten Standpunktes erst dann recht sicher wird, wenn sie ihn gegenüber dem speculativen abgegrenzt hat. Auf dem letzteren ist die eigentliche Losung mit Spinoza's Formel „sub specie aeternitatis“ ausgegeben worden, während die dogmatische Betrachtung Alles unter die Zeitform stellt und stellen muß. Wie einst das griechische Alterthum die tiefste Erregung, welche die Reflexion auf Stellung und Schicksal des Menschen hervorzurufen vermag, sich in der Form der dramatischen Darstellung mit ihren Wirkungen — Schrecken und Resignation hier, Erhebung und Versöhnung dort — zum Verständniß gebracht hat, so verfügt auf der andern Sphäre der alten Welt die testamentarische Religion über eine zwischen Himmel und Erde spielende Geschichte, die vom Paradiesesidyll

[1]) Die neueste Auseinandersetzung hierüber findet sich bei Lobstein, Einleitung in die Dogmatik, 1897: „Der reine Empirismus bedeutet die Verneinung jeder Wissenschaft. Hätte der Empirismus Recht, dann wären die Erfahrungswissenschaften ebenso unmöglich wie die anderen Wissenschaften“ (S. 147). „Unzweifelhaft kann es sich treffen, daß die speculative Vernunft gleich dem Genie vermöge einer unmittelbaren Intuition das erräth, was die Erfahrung nur schrittweise entdeckt, aber die so gegebenen Orakel, gerade weil sie unmittelbar und gewissermaßen vom Himmel gefallen sind, bedürfen, um auf wissenschaftlichem Gebiete Gesetzeskraft zu erlangen, immer der Bestätigung durch eine Arbeit des erfahrungsmäßigen Nachweises und, wenn nöthig, der berichtigenden Kritik“ (S. 149).

bis zum großen Schlußbild reicht, da die Völker vor dem Throne des Weltrichters stehen. Ueber die Ordnung dieses großen Weltdramas, über die Stellung der darin handelnden Personen, der himmlischen wie der irdischen, ertheilt jeder Katechismus in seiner Weise, ertheilt in systematisch geordneter Form die Dogmatik Auskunft. Eine von dem Standpunkte der Speculation verschiedene Stellung zum Zeitbegriff macht daher ihre Signatur aus (vgl. 2 3 6). Eben damit tritt sie aber auch ausschließlich in den Dienst des religiösen Interesses; die spezifisch religiösen Probleme gehören zu ihrer Domäne (s. 4 8). Somit ist das Band, welches dieselbe mit der Speculation verknüpft, ein wenigstens auf Seite der Religion lösbares geworden (s. S. 26 f.). Dagegen käme nach R. das Verhältniß von speculativer und dogmatischer Philosophie so zu liegen, daß die Frömmigkeit durchaus Gemeinschaft und zwar volle Gemeinschaft erfordert; und eine solche scheint ihm nicht möglich auf Grundlage eines frommen Gefühls, sondern sie setzt eine gründliche Verständigung derjenigen, welche sie pflegen, unter sich über das eigenthümliche Wesen der ihnen gemeinsamen Frömmigkeit voraus; diese Verständigung ist aber weiterhin dadurch bedingt, daß jenes Wesen auf einen begriffsmäßigen Ausdruck gebracht werde, und dies kann auf völlig befriedigende Weise nur mittelst der Speculation geschehen, welche den Gehalt des gemeinsamen Gottesgefühles, daraus der Gottesgedanke sich erst erheben will, in begriffsmäßiger Form auszudrücken strebt.

Hier drängt sich aber doch die Bemerkung auf, daß ganz ähnlich herkömmlicher Weise die Nothwendigkeit der Dogmatik abgeleitet zu werden pflegt. In der That erfahren wir auch bei R., daß, so lange das kirchliche Dogma in einer bestimmten Kirchengemeinschaft das religiöse Denken wirklich befriedigt und so lange man in ihm dasjenige wirklich findet, was zu sein es Anspruch macht, einen vollendeten gedankenmäßigen oder begrifflichen Ausdruck des frommen Gefühles, in und mit der Dogmatik auch die speculative Theologie schon gegeben ist, wogegen ein selbständiges Auftreten der speculativen Theologie, die ihrem Begriffe nach immer heterodox ist, als ein Anzeichen davon gelten muß, daß die kirchliche Theologie, neben welcher sie gedeiht und über welche sie hinaus wächst, in der Wiederauflösung begriffen ist. Die Dogmatik wäre also die populäre Form der Speculation, so ungefähr wie bei Schopenhauer die Religion die Metaphysik des Volkes ist. Sobald aber einmal ein erwachtes und erwachsenes Denkbedürfniß da ist, welches im Katechismus keinen befriedigenden begrifflichen Ausdruck mehr findet, wendet es sich der theologischen Speculation zu, um mit ihrer Hülfe eine wirklich deutliche Aussprache ebendesselben Wortes zu finden,

welches die Dogmatik aus sofort anzudeutenden Gründen nur halb vernehmlich hervorzubringen vermochte. Während aber ein speculativer Theologe, wie C. Schwarz, aus dem ganz ähnlich beschriebenen Verhältnisse die Folgerung gezogen hat, daß die Dogmatik sich einfach in Speculation aufzulösen habe (Wesen der Religion, I, S. 99, 107), legt R. seinerseits einen großen Werth darauf, die theologische Speculation in keinerlei Grenzstreitigkeiten mit der Dogmatik gerathen zu lassen, indem er die letztere, wiederum nach dem Vorgange Schleiermacher's, als eine historische Wissenschaft beschreibt. Die Dogmen sind Lehrsätze, in welchen die Kirche selbst ihr eigenthümlich bestimmtes frommes Bewußtsein auf gemeingültige Weise in verstandesmäßiger Form ausgesprochen hat. „Diese Dogmen, welche als vereinzelte entstanden sind und unmittelbar nur in solcher Vereinzelung vorliegen, in ihrem Verhältnisse zu einander zu begreifen, d. h. sie wissenschaftlich zur Einheit eines organisch in sich geschlossenen Dogmensystems zusammenzuarbeiten: dies, und dies allein, ist die Aufgabe der Dogmatik." Dieser liegt also im Grunde das penible Geschäft ob, ein von Haus aus nichts weniger als einheitliches Material — weisen doch die Dogmen auf griechische, byzantinische, römische und germanische Steinbrüche zurück — wohl oder übel als Bausteine verwenden zu müssen. Unter dieser Voraussetzung wäre freilich die Stellung, welche der Dogmatik zukommt, eine recht precäre geworden, sobald einmal das Bedürfniß nach einer speculativen Theologie erwacht ist[1]). Der Aufgabe, wie sie von R. entwickelt wird, sind übrigens nur die altkirchlichen Dogmatiker einigermaßen nachgekommen. Ihrer Arbeit lag ja wohl der Gedanke zu Grunde, die in den Symbolen bereits vorhandene lehrhafte Ausprägung des Glaubens in eine geschlossene Einheit zu bringen, ihr jene einseitige Bestimmtheit durch polemische Blicke auf andere Religionsgemeinschaften abzustreifen, welche durch den Zweck der Symbole gegeben war. Die orthodoxe Dogmatik unterschied sich vom Symbol dadurch, daß sie die einzelnen Bestimmungen des letzteren in ihre Bestandtheile zerlegte, nach gewissen logischen Gesichtspunkten gliederte, in ein Verhältniß zum übrigen, historisch überlieferten Inventar des dogmatischen Denkens setzte, kurz dadurch, daß sie ins Breite schlug und schematisch ausweitete, was die symbolbildende Periode im nächstliegenden Interesse der Abgrenzung gegen fremde Glaubenssätze, aber dafür noch in ursprünglicher Frische und Lebenskraft erzeugt hatte. Eben

[1]) W. Gaß, Geschichte der christlichen Ethik II, 2, 1887, S. 249 zeigt, daß für R. die Ethik, weil rein speculativ zu begründen, der Dogmatik, für welche „wenig mehr, als eine historische Nacharbeit übrig bleiben wird", überlegen ist.

darum ließen sich diese Dogmatiker auch recht wohl als authentische Interpreten der Symbole verwenden; ihre Aufstellungen konnten für die Symbolik so verwendet und verwerthet werden, wie M. Schneckenburger und A. Schweizer in ihren vergleichenden Studien über die protestantischen Lehrbegriffe gethan haben. Was dagegen im neunzehnten Jahrhundert sich Dogmatik nennt, das sah doch vielfach aus wie halbausgeborene Vermischung des Dogmas mit popularisirten Resultaten der Speculation. Mindestens gilt das von den dogmatischen Arbeiten eines Martensen, Liebner, Lange, Thomasius, Dorner u. s. w., kurz von der Dogmatik, wie sie zu R.'s Zeiten betrieben wurde. Hat er doch selbst in seiner Schrift „Zur Dogmatik" (S. 16) die Unerläßlichkeit auf speculativem Wege gewonnener Begriffe für eine erfolgreiche Bewältigung dogmatischer Probleme behauptet. Bei ihm und den Genannten überhaupt mündet das dogmatische Denken in seinem Endverlaufe wieder in das speculative ein, wie umgekehrt jenes am Anfange des dogmatischen Prozesses bei den alexandrinischen Theologen aus der Speculation erst aufzutauchen und selbständige Existenz anzustreben beginnt. Bei denselben Theologen finden sich daher auch Versuche, die „Gnosis" zu begreifen als berechtigte Sache einzelner religiös bewegter und zugleich mit selbständiger Denkkraft ausgerüsteter Individuen neben oder vielmehr innerhalb der in der Gemeinde überlieferten und ihre Gedankenwelt nach außen abgrenzenden Regula fidei. Im schärfsten Contrast damit steht endlich heutzutage die theologische Arbeit derjenigen, welche man als Vertreter einer „empirischen Dogmatik" zu bezeichnen pflegt[1]). Davon wäre noch ein Wort zu reden.

6. Speculation, Religion, Kunst.

Die heutige Theologie steht im Begriffe, das Dogma einem chemischen Zersetzungsprozesse zu unterziehen, von welchem man annimmt, er solle die Aussagen der dem protestantischen Bewußtsein eigenen religiösen Erfahrung im Reste belassen, während sich mit allen denjenigen Momenten, worüber nur Natur- und Geschichtswissenschaften competente Urtheile fällen können, auch sämmtliche metaphysische Bestandtheile der Dogmatik, alle Ueberkommenschaften aus dem Bereiche der Speculation verflüchtigen werden. Insofern erlebt diese Theologie allerdings die „Ausgänge des

[1]) Lobstein verwirft S. 150 mit aller aprioriſchen, vom Abſoluten zum Relativen herabſteigenden Speculation auch die Methode R.'s, erkennt übrigens S. 146 f. die Unerläßlichkeit der ſpeculativen Beiarbeit für die Dogmatik inſoweit an, als es ſich dabei um ein ordnendes Prinzip handelt, welches die einzelnen Begriffe zuſammenzuhalten vermag.

Dogmas". Denn zur reinlichen Durchführung gebracht, bedeutet ihr Unternehmen die denkbar umfassendste Umwälzung, welche innerhalb der kirchlichen Gedankenwelt je stattgehabt hat, eine weitgehende Zersetzung des im Laufe der Jahrhunderte erwachsenen scholastischen Systems, sofern dieses von seinen ersten Anfängen an die Ueberzeugung voraussetzt, daß dem religiösen Erkennen auch metaphysische Errungenschaften erschwinglich seien, welche dem Besitzthume des philosophischen Erkennens mindestens ebenbürtig, wo nicht überlegen sein sollten. Dieser ganze Bau soll nun abgetragen werden. Dabei handelt es sich keineswegs bloß darum, die systematische Glaubenslehre des Stempels, welchen ihr schon ihr erster Bearbeiter, Origenes, aufgedrückt hatte, zu entledigen, oder, weil den Krystallisationspunkt derselben die von Justin eingeführte Logoslehre bildete, noch hinter diesen ältesten Kirchenlehrer zurückzugehen, sondern angesichts der Gestalt, welche die heutige biblische Theologie aufweist, ist die Anerkennung metaphysischer Factoren, die bei der Bildung von neutestamentlichen Lehrtypen, wie des paulinischen und des johanneischen, betheiligt gewesen sind, gar nicht mehr zu umgehen. Es war eine Täuschung, wenn die Autoritäten der neuen Dogmatik vorausgesetzt haben, im Neuen Testament gar keiner Metaphysik, dafür aber nur directesten Anschlüssen an das Alte Testament zu begegnen. Nicht einmal, wenn man das Neue Testament auf synoptische Evangelien und Apostelgeschichte einerseits, Pastoralbriefe, Jacobusbrief und Apokalypse andererseits reduciren wollte, wären die aus speculativen Quellen stammenden Elemente gründlich beseitigt.

Da nun aber auch die alttestamentliche Religion in ihrer letzten Metamorphose solcherlei Stoffe von Osten und Westen her aufgenommen hat, ebenso der Islam in seinen persischen und indischen Verzweigungen aus den älteren Culturreligionen Mittel- und Ostasiens, da insonderheit diese letzteren selbst schon in ältester Zeit speculative Durchbildung erfahren haben, so daß sie Philosophie und Religion zugleich sind, wird man sich fragen müssen, ob sich eine so vielfach vorkommende Begleiterscheinung der Religion lediglich als Verfälschungssymptom und Zersetzungsanfang verstehen lassen. Das vielbesprochene „Wesen der Religion" kann allerdings nimmermehr in einem Denkacte, geschweige denn in einem so wenig primitiven, so umfassende Welterkenntniß und dazu noch, wie sich zeigen wird, künstlerischen Trieb und Sinn voraussetzenden, gefunden werden. Es muß, wo die Betrachtung in's Allgemeine geht, in vorderster Linie immer die Leistungskraft des Gefühls, und wo es sich um gewisse höhere Formen der positiven Religion handelt, überdies noch die des Gewissens in Rechnung gezogen werden. Zumeist, aber doch

keineswegs ausschließlich, vom Christenthum gilt letzteres. Schuldgefühl und Erfahrung der sittlichen Nothlage, Erlösungsdrang und Schrei nach Entlastung — wer daran ganz vorbeigehen zu können meint, „der kennt euch nicht, ihr himmlischen Mächte". Phantastische Erklärung des Naturmechanismus, mythologische Deutung der Menschenschicksale bezeichnen nur die kindlichen Spiele des erwachenden religiösen Genius. Ausgereift kennt dieser ein Räthsel, das noch über das allgemeine Welträthsel hinausliegt, einen Conflict, in welchem der Mensch mit sich selbst begriffen ist und dessen Lösung, weil nur practisch erlebbar, mit Recht Erlösung genannt wird. Gleichwohl hat selbst Augustinus bei aller Geltendmachung des geheilten Sündenschmerzes als des Erfahrungsgehaltes der christlichen Religiosität in Allem, was er von Gott und Welt, von Sünde und Gnade lehrte, stets ein reichliches Maß speculativen Bedürfnisses bekundet.

Damit ist den Einreden der empirischen Dogmatik eine Concession gemacht, die sich bei R. noch nicht findet. Vielmehr scheint ja nach § 7 des Systems die Richtung auf ein speculatives Denken im unabweisbaren Drang der Frömmigkeit selbst gegeben, welche nur so ihrer eigenen Reichthümer ansichtig und gewiß werden könne. „R. macht den Frommen sofort zum speculativen Denker" (Gaß S. 254) und überschätzt damit Bedeutung und Leistungsfähigkeit der Speculation ohne Zweifel in der gleichen Richtung, wie das schon bei dem als classischer Zeuge für das richtige Verhältniß von Frömmigkeit und Speculation angerufenen Clemens von Alexandrien der Fall war. Thatsächlich, und auch nach R.'s ausdrücklicher Versicherung, ist die Frömmigkeit ihres reichen Schatzes sicher und froh, ganz ohne der Beihülfe speculativer Operationen zu bedürfen.

Wir möchten daher das Verhältniß von Religion und Speculation dahin bestimmen, daß durch Hinzutritt oder Ausbleiben der letzteren zwar die individuelle Form der Religiosität, gleichsam die unterscheidende Physiognomie des religiösen Subjects, nicht aber ihr allgemeines, sich selbst gleiches Wesen bedingt erscheint. Der speculativen Theologie mangelt es darum auch gänzlich an jenem Mittheilungsdrang und Missionstrieb, welcher der Religion durchaus unabkömmlich ist. Niemand will Religion nur für sich haben; er wird sich seines Besitzes nur in dem Maße ganz sicher, als er ihn mit einer gleichgestimmten Gemeinschaft theilt. Unbewußt oder bewußt hegt der religiöse Mensch den Wunsch, Andere möchten auf diesem Gebiet ihm, er ihnen durchsichtig werden. Der richtige Mann der Wissenschaft denkt nicht an das Propagandamachen. Wo R. die Gemeinschaft des universellen Erkennens

beschreibt (§ 368), sagt er: „Zum Charakter des Gelehrten im höheren Sinne gehört es wesentlich mit, daß ihm an einen Succeß seiner wissenschaftlichen Arbeit schon bei seinen Lebzeiten kein Gedanke kommt“ [1]). Er vertritt die uninteressirte Wissenschaft und liefert den Thatbeweis für ihre Existenz. Immerhin kommen für den einsamen Forscher doch noch wenigstens diejenigen, welche selbstthätig am Ausbau analoger Richtungen menschlicher Erkenntniß betheiligt sind, als Adressen in Betracht, während die Adresse der Religion überhaupt keine Schranken kennt. Am wenigsten aber kann es dem speculativen Denker, welcher sich die aus tausenderlei Activ- und Passivposten resultirende Bilanz seines Wissens, seiner Erfahrung, seines Lebens in einem einheitlichen Gedankenbilde zu vergegenwärtigen und verständlich zu machen, ja sich selbst dadurch verständlich zu werden strebt, irgend beikommen, auf die Zustimmung Anderer zu rechnen. Diese haben ja wieder Anderes hinter sich und vor sich und mögen zusehen, ob und wie sie sich dazu stellen können. So kann es auch dem wirklichen, dem vom alten Adam der Eitelkeit verlassenen Künstler im Grunde gleichgültig sein, wie Viele oder wie Wenige an einem Gebilde Wohlgefallen finden, darin er zunächst nur dem eigenen Gestaltungstriebe Genüge thun wollte oder vielmehr mußte.

Das Gleichniß ist mehr als Gleichniß. Denn wenn jene oben besprochene individuelle Form der Religiosität näher nachgewiesen werden soll, so dürfte es dem Geiste der Zeit, aus welcher das ganze System R.'s verstanden sein will, am entsprechendsten befunden werden, an die intimen Beziehungen zwischen den religiösen und den ästhetischen Lebenszwecken zu erinnern. Im Kunstwerk hatte die romantische Periode der Philosophie die Erlösung aus allem Dualismus von theoretischem und practischem Verhalten gefeiert, und insonderheit bei Schelling sollte erst die Kunst leisten, was nachher Sache des Absoluten geworden ist, Aufhebung alles Gegensatzes von Subject und Object. Es war einer der ersten, freilich nicht zugleich der berechtigsten Kritiker der zweiten Auflage unserer „Theologischen Ethik“, (ZPrK LV, 1868, S. 232—249), welcher, um sich den ihm unerschwinglich bleibenden Gedankenflug der Speculation einigermaßen verständlich zu machen, Analogien aus dem Kunstleben herbeizog (S. 235 f., 239). Von R. selbst lernen wir die Phantasie überhaupt als das eigenthümlich künstlerische Vermögen (§ 248), die religiöse Phantasie insonderheit als ein unentbehr-

[1]) Gaß, S. 260: „So kann nur ein hochgestimmter Mensch sprechen, und er erhebt sich, wie in anderer Weise auch Fichte, über das vulgus eruditorum, welches das Gesäete eilfertig auch selbst zu ernten begehrt.“

liches Organ der Frömmigkeit kennen (§ 216), bei welcher Gelegenheit Martensen citirt wird: „Die Erfahrung zeigt, daß keine Religion in größerem historischem Styl aufgetreten ist, ohne eine umfassende Phantasieanschauung mit sich zu führen, in welcher das Unsichtbare mit dem Sichtbaren vermählt ist." Wenn es „für die Phantasie charakteristisch ist, daß sie immer nur vom Gefühl aus erregt wird" (§ 240), so auch umgekehrt für das religiöse Gefühl, daß es sich nicht regen und kundgeben kann, ohne daß dadurch die Phantasie in Bewegung geräth (§ 409). Von und mit dem religiösen ist daher stets auch der künstlerische Trieb der Völker angeregt worden. Man hat hier einen griechischen Tempel, dort einen gotischen Dom als ein Stein gewordenes Stück Poesie bezeichnet, darin Alterthum oder Mittelalter ihre religiöse Stimmung zu unmittelbar und allgemein verständlichem, bezeichnendstem Ausdruck gebracht haben. Im Gedankenbau eines speculativen Systems vollbringt der einzelne Denker eine analoge Leistung, nur mit anderen, nämlich eben mit den ihm individuell zu Gebote stehenden Mitteln. Lehrreiche Paradigmen liefern aus dem christlichen Alterthum und dem Mittelalter jene Misch- und Uebergangsformen der gnostischen und theosophischen Systeme, welche schon zu sehr Systeme sind, um noch als Producte blos künstlerischer Geistesarbeit gelten zu können, andererseits aber noch zu ausschließlich mit Mitteln der wilden, der Controle des Verstandes ledigen, Phantasie arbeiten, um schon wirkliche Speculation zu heißen. Aber selbst ein so ganz in der Sphäre des abgezogenen Begriffs verlaufender Gedankengang wie derjenige Hegel's, ist doch schließlich weniger ein Lehrgebäude des Welterkennens gewesen, als vielmehr ein großartiges Weltgedicht, zudem von religiöser Begeisterung keineswegs ganz verlassen. Das letzte und eigentliche Motiv der Speculation war dabei ein ästhetisches. Der schöne, vom Geist durchdrungene und durchleuchtete Kosmos sollte mit Mitteln eines rein begrifflichen Denkens zur allseitig abgerundeten, durchsichtigen Darstellung gebracht werden, ein kolossales Kunstwerk des Intellects, das nicht blos begriffen, sondern genossen sein will.

Auch ein Seitenblick auf Schleiermacher verlohnt sich hier, wiewohl gerade seine Glaubenslehre die Religion durchaus unverworren mit der Philosophie halten will und den Anspruch erhebt, die Dogmatik auf eine rein empirisch-historische Erkenntniß des Glaubensinhaltes zurückgeführt zu haben. Gleichwohl hat schon Strauß wissen wollen, es liege dringender Verdacht vor, „der Verfasser selbst sei zu dem Ziele, zu welchem er uns jetzt den weitesten Weg zu führen für gut findet, für seine Person vielmehr auf dem kürzeren gelangt" (Charakteristiken

und Kritiken, 1844, S. 166), d. h. er habe auf lediglich speculativem Wege gefunden, was er nachträglich als in dem frommen Bewußtsein der christlichen Gemeinschaft erfahrungsmäßig gegeben darstellte. Auch Vatke (Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade, S. 14, 24, Religionsphilosophie, S. 8), Biedermann (Freie Theologie, S. 180) und Weiße (Philosophische Dogmatik, I, S. 259) urtheilten nicht anders. Ueberhaupt bestand die ganze Correctur, welche der Religionsbegriff des Meisters innerhalb der damaligen Schule von Schaller, C. Schwarz u. A. empfangen hat, vorzugsweise und sogar fast ausschließlich darin, daß die Gefühlslehre durch die Hegel'sche Erhebung der Vorstellung in die Begriffssphäre ergänzt und auf diese Weise ein Zusammenhang des gefühlsmäßigen mit dem speculativen Factor herzustellen versucht worden ist. Man konnte hier überall direct an seine eigenen Aeußerungen anknüpfen, wobei sich sofort auch die Wirksamkeit ästhetischer Motive constatiren ließ. Sache der Religion ist es ja schon in den „Reden", „überall das Einzelne im Ganzen zu schauen, nichts Einzelnes als Einzelnes zu betrachten, die Welt als Universum anzuschauen, als eine wunderbare und große Einheit, als ein ewiges Kunstwerk". Ist denn der deterministische Gottesbegriff, welcher den „Reden" und weiterhin auch der Glaubenslehre zu Grunde liegt, eines anderen als speculativen Ursprungs? Im unmittelbaren Gefühl, lesen wir dort, soll uns die harmonische Gesetzmäßigkeit des Weltalls einwohnen. Nur die Verschiedenartigkeit der Quellen, welcher sie entstammen, bedingt den Unterschied philosophischer und theologischer Sätze; inhaltlich können sie in keinem Gegensatz zu einander stehen. Demgemäß lehrt die Dialektik, daß Gott als Bestandtheil unseres Wesens gegeben sei. Das Gleiche aber ist auch die Voraussetzung des ganzen Religionsbegriffs. Ohne diesen Hintergrund fehlt jegliches Verständniß für die Aufgabe, welche hier dem „Gefühl" zukommt, während nach Aufhebung der hermetischen Thalsperre, welche die tiefen Gründe der Religion gegenüber der Hochebene der Speculation abgrenzen sollte, das Verhältniß etwa so zu liegen kam, daß in der Welt von unbewußten und halbbewußten Denkprozessen, die als Gefühl den Untergrund des gesammten Seelenlebens bilden, gleichsam der Rohstoff der religiösen Wahrheit, das noch ungemünzte Metall gegeben schien, welches dann vom begrifflichen Denken Prägung und Gestalt empfangen kann und darf. Auch R. beklagt es, daß man so oft vergesse, „daß die Function des Gefühls auch ein Erkennen ist" — zumal „in Ansehung der übersinnlichen Gegenstände, in Ansehung gerade derjenigen Dinge, ohne deren Erkenntniß eine menschen-

würdige Existenz gar nicht möglich ist" (II, S. 129). Hier geben ja in der That nur die Quellen des Gefühls Wasser die Fülle; sie liefern die unerschöpfliche Grundfluth, welche, so oft auch der schöpfende Eimer des Wissens hinabschweben und fassen mag, immer gleich hoch und gleich tief steht, die stets genossen nie einen Abzug an Gehalt erfährt. Die unterste und tiefste Fluthung des menschlichen Seelenlebens bildet die Religion, und die Mittel, welche zu Gebote stehen, um dieser, im Gegensatze zu der von außen, durch die Sinne importirten Zufuhr von innen sprudelnden, Quelle eine kunstvolle Fassung zu verleihen, liefert das speculative Denken.

Es sei erlaubt, noch einen Augenblick bei der Parallele Schleiermacher's zu verweilen! Derselbe beschreibt das künstlerische Schaffen als ein freies Denken, dessen Producte nicht von der Erfahrung aufgenöthigt, sondern von innen bedingt sind. Er hat dafür eine gute romantische Begründung aufzubieten. Durch das gewöhnliche Denken, welches seinen Stoff aus der Außenwelt zieht, entsteht der Schein, als ob der Mensch für seinen geistigen Gehalt dieser Außenwelt allein verschuldet sei — ein unwürdiger Schein, gegen welchen der Mensch in der künstlerischen Production einen, zugleich seine Ehre rettenden Protest einlegt (Werke zur Philosophie VII, S. 80 f., 100 f., 107, 210). Das wahrhaft künstlerische Schaffen erscheint auf diese Weise gleichsam als eine Souveränetätshandlung des menschlichen Geistes, und aus einem ganz entsprechenden Hochgefühl fließen auch bei R. die Ansprüche der Speculation auf Autonomie und Autarkie. Hier erst gewinnt Bedeutung und Verständniß, was oben (S. 15, 19 f.) über die antecipirende Virtuosität eines von der Phantasie beflügelten Intellectes gesagt war. Oder wo anders liegt das Privilegium des künstlerischen Auges, als in der Virtuosität, das Einzelsein und das Allgemeine stets in mühelos sich einstellender, durch keine Abstraction erst vermittelter Zusammenschau zu besitzen? Lassen sich einzelne Abschnitte und Episoden des menschlichen Lebens immer wieder von Neuem künstlerisch idealisiren, warum nicht auch einmal das Ganze? In diesem Sinne hat man Dante's göttliche Comödie ein Weltgedicht genannt. In der That wurde in dieser großartigen Schöpfung im Namen des Gottes- und Weltbewußtseins eines ganzen Zeitalters derselbe Versuch gemacht, welchen unsere „Ethik" im Namen eines einzelnen, theologisch speculirenden Individuums wagt: der Versuch, die Gesammtheit aller Errungenschaften des Geistes, die Summe aller Erfahrungen, Erkenntnisse und Eindrücke, den ganzen Reichthum aller Strahlen, die aus der physischen und sittlichen Welt in den Bereich des Bewußtseins gedrungen sind, in einem Brennpunkte zu sammeln.

Nur daß Einheit und Symmetrie, welche bei dem mittelalterlichen Dichter, der die Erträgnisse der scholastischen Philosophie und Theologie dem populären Bewußtsein vermittelt, aus einem poetischen Motive entspringen, bei dem modernen Theologen als eine Leistung des reinen Denkens erscheinen. Beiderseits aber trägt der Genuß, welcher geboten wird, einen erkennbar ästhetischen Charakter an sich. Andächtig lesen wir heute noch, nachdem der ganze Rahmen der Weltanschauung, innerhalb dessen die Divina commedia sich bewegt, zerstört ist, dieses einzige Werk. Ebenso fühlt sich ein Theologe, wie der Holländer A. Hoekstra (ThT I, 1867, S. 389), welcher den ganzen Standpunkt, den R. in seiner Ethik einnimmt, für eine enorme Selbsttäuschung hält, dennoch immer wieder angezogen von dem Reichthum an kühnen Geistesblitzen, von der Fülle schöner und tiefgeschöpfter Gedanken, der sie erfüllt. Diese Gedanken können Anspruch auf Beachtung und Geltung erheben, auch wo man die Wege, darauf sie gefunden wurden, für prinzipiell ungangbar hält. „Die Vernunft dichtet, wenn du so das nur im Geiste Sehen nennen willst, aber sie dichtet Wahrheit": auf dieses Wort Jacobi's beruft sich R. eben dort, wo er das Prinzip seiner speculativen Methode am bündigsten formulirt: „Die Vernunft trägt das System der Gedanken alles Seins in ihrem Schoße und gebiert es lediglich kraft ihres Denkens an's Licht des Tages hervor" (II, S. 58). In der Zurückweisung dieses und ähnlicher überstiegener Begriffe von der Leistungsfähigkeit der „Vernunft" haben gewisse Vertreter der empirischen Dogmatik Recht. Aber die nervöse Aufregung, in welche sie jede Entdeckung von ästhetischen Motiven bei Ausgestaltung einer religiösen Weltanschauung versetzt, ist unbegründet. Sind doch derartige Factoren schon behufs der Erklärung der Genesis evangelischer Geschichtsbilder da und dort mit in Rechnung zu setzen.

Auf die Analogie der Kunstthätigkeit hat sich übrigens R. selbst berufen. In den meisten Fällen scheint ihm der eigentliche Grund, weshalb die Möglichkeit der Speculation Seitens der Nichtspeculirenden schlechtweg in Abrede gestellt werde, darin zu liegen, daß diese sich ihrer individuellen Unaufgelegtheit und Unfähigkeit zu speculiren lebhaft bewußt sind. Aber was folgt daraus für die Frage nach der Möglichkeit der Speculation selbst? „Ungefähr eben so viel als für die Frage, ob für den menschlichen Geist jene großen genialen Tonschöpfungen möglich seien, an denen wir uns nicht satt hören können in bewunderndem Entzücken, aus der unzweifelhaften Thatsache, daß es für den Schreiber dieses — und unzählige Andere werden mit ihm ganz in der gleichen Lage sein — eine absolute Unmöglichkeit sein würde, ein ähnliches musi-

kalisches Kunstwerk hervorzubringen, ja auch nur sich den inneren Hergang bei einer solchen Hervorbringung wenigstens entfernterweise vorstellig zu machen" (I, S. 13). Wie also aus der Geschichte der Musik das tonschöpferische Vermögen des menschlichen Geistes, so soll aus der gesammten Geschichte der Philosophie die Möglichkeit der Speculation zu erweisen sein. Die eingreifendsten und weltbewegendsten Systeme waren speculativer Art. Was aber ihre Urheber aus der Reihe so vieler Mitforschenden, die das Denken an sich ohne Zweifel nicht schlechter verstanden haben, heraushob, das war eine der künstlerischen nahe verwandte Gabe genialer Intuition und das entsprechende Bedürfniß, die Fluth von Eindrücken, womit die Berührung mit Welt und Menschen unser Inneres erfüllt und überschwemmt, anstatt sie nur ungehemmt walten und sich von ihr tragen und wiegen zu lassen, in kunstgerecht gefaßte Reservoirs zu sammeln, in eingedämmte Canäle zu leiten und zu einem ausgedehnten System befruchtender Bewässerung zu verwenden. Das eben gebrauchte Bild macht zugleich deutlich, daß die hier gemeinte Cultur der Innenwelt einen beständigen Import von Außen voraussetzt. Gegen R. ist gleich in der ersten umfassenden Besprechung, welche seine „Ethik", bezw. der erste Band derselben, gefunden hat (vgl. Alexander Schweizer, ThStKr 1847, S. 726—783), und dann immer wieder auf's Neue geltend gemacht worden, daß sich ihr Verfasser einer Täuschung hingebe, bezüglich der unbewußten Beeinflussung seines Gedankenbaues durch Erinnerungen an innere Erlebnisse und äußere Anschauungen. Die mit so großer Sicherheit angekündigte Begriffserzeugung beruht keineswegs auf lauter innerer Nothwendigkeit, sondern ist geleitet von einem unausgesetzt statthabenden stillen Visiren aus der Höhe der Begriffswelt in die Niederungen der Erscheinung und der Erfahrung. Hat sich R. darüber täuschen können, so wird das gleichwohl erklärlich genug aus dem berechtigten Bewußtsein um eine, in den Zwischenräumen des fragmentarischen Wissens, über welches die Erfahrung es nicht hinausbringt, stets vermittelnd und ergänzend, interpolirend und ausgleichend waltende, zugleich alle zufälligen, verwirrenden Züge aus dem großen Weltbilde fortwährend ausscheidende, also in der That wahrhaft dichterisch wirkende Function des auf eine letzte und höchste Recapitulation, auf eine Art von Universalbegriff gerichteten Vernunfttriebes. Diesem Stillstand auferlegen zu wollen durch einen auf die Speculation gelegten Bann, wäre, wie die ganze Geschichte der Philosophie beweist, ein unausführbares Beginnen und würde uns um die werthvollsten idealen Errungenschaften und um die zugkräftigsten Motive bringen, welche die Geschichte des menschlichen Denkens erzeugt

hat. Die speculativ thätigen Geister stehen dem vom Positivismus über sie verhängten Urtheilsspruch alle nicht anders gegenüber als auch R., wenn er sich eben einmal allein zu einem solchen Denken befähigt und berufen fühlt. Ruft er doch sogar die Analogie des thierischen Kunsttriebes an. Man denkt unwillkürlich an den Seidenwurm in Goethe's Tasso, der nicht anders kann, als aus seinem Innersten das köstliche Gewebe entwickeln, darin er sich einspinnt. Entspricht aber so die ganze Methode einem intellectualistisch nachgedunkelten Kunsttrieb, so wäre das speculative Denken im Grunde noch an ganz anderen Orten des Systems zu behandeln, als an den oben (S. 1) gekennzeichneten. Etwa, weil die Vernunft außer dem Verstandessinn auch die Empfindung mit umfaßt, auch dort, wo von einer Speculation des Gefühls, von unwillkürlich bildenden Functionen die Rede ist, welche vom Impuls des Gefühls ausgehend durch die Phantasie vermittelt werden (§ 247); weiterhin von Gottesahnung, Gottesgefühl (§ 265), Gottesanschauung (§ 268), und den aus beiden entspringenden religiösen Phantasiebildungen und Kunstleistungen (§ 409); endlich aber auch dort, wo von der Idee als dem Berührungspunkt des künstlerischen und des wissenschaftlichen Erkennens (§ 256) und vom Kunstwerk als der vom Uebel der Zufälligkeiten befreiten Ansicht von Welt und Leben (§ 343) gehandelt wird.

Als die Frucht der so in bescheidenere Schranken zurückgewiesenen Speculation würde dann eine Art Weltepos erscheinen; der es dichtet, wäre ein Seher, die Spannung und Stimmung aber, in welcher das Instrument seines Seelenlebens sich befindet, eine solche, darin Schwingungen des Innern in einem großen Zusammenklang von Gott, Welt und Ich mittönen. Man kann auch eine architektonische Leistung darin finden; es gilt nämlich, zwischen jenen äußersten Grenzbegriffen Gottes und der primitivsten Elemente alles Daseins Vermittelungen und Uebergänge aufzusuchen, gleichsam eine Brücke von Begriffen zu schlagen, deren Pfeiler schließlich in den realen Erdboden hinabreichen, während die Tragebogen von den allgemeinen Denkgesetzen, von den Kategorien der Causalität, Substanzialität u. s. f. und den weiterhin sich einstellenden Hülfsbegriffen der Differenzirung, Attraction, Concentration, Integration, Reflexion in sich selbst gehalten werden. In Wirklichkeit sind diese Hülfsbegriffe Abstractionen, welche der Reflexion auf die gesetzmäßige Verknüpfung der Erscheinungen entstammen, und erst durch ihr Dazwischentreten kommt es zu jener, von dem sonstigen Betrieb des Intellects charakteristisch verschiedenen, Dialektik, der Begriffe Gott und Welt, welche den eigenthümlichen Inhalt des specu-

lirenden Denkens ausmacht. Innerhalb dieser Grenze verharrend, ist die Speculation gegen den Vorwurf gnostischer Ueberhebung und esoterischer Schulweisheit gerade ebenso gesichert, wie jede anderweitige Bethätigung individueller künstlerischer Begabung. Wohl aber darf sie den Anspruch auf Geltung eines Schwungrades erheben, welches das wissenschaftliche Streben immer wieder über jeden toten Punkt hinaustreibt: „Die Wissenschaften können ohne ihre Hülfe nicht leben" (I, S. 14). Dann am allerwenigsten, wenn in den Bereich des Wissens auch die sittlichen, die persönlichen Werthe, wenn das volle Menschenleben mit seinem ernsten Kämpfen und Ringen um das Ideal, mit seinen Siegen und seiner Tragik ohne alle Abzüge hereingezogen werden und eine befriedigende Deutung aus dem Sinn des Ganzen heraus gewinnen soll. Ganz unvermeidlich wird sich die Unverwüstlichkeit des Triebes nach Erkenntniß aus Einem Gusse immer wieder nach allen Seiten hin Bahn brechen, und wo immer ein allgemeines Bewußtsein um das Recht desselben als eines unveräußerlichen Besitzthums im menschlichen Geistesinventar Platz gegriffen hat, da wird auch die theologische Speculation nicht länger mehr in der Gefahr schweben, schon ehe sie vom Stapel gelassen und flott geworden ist, schon als Wrack zu gelten und auf Abbruch versteigert zu werden.

7. Weltweisheit und Gottesweisheit.

Um die Stellung dieser spezifisch theologischen Speculation zur philosophischen handelt es sich schließlich noch. Daß die Speculation keine ausschließlich religiöse Function sei, erkennt R. gleich von vornherein an, wenn er die Frage nach ihrem Ausgangspunkte dahin beantwortet, der Speculirende ziehe sich mit seinem Denken auf denjenigen Punkt zurück, der für sein Bewußtsein unmittelbar unbedingte Gewißheit und Verläßlichkeit hat. Das sei aber das menschliche Bewußtsein in seiner absoluten Reinheit, die reine Bewußtseinsfunction. „Das Cogito, ergo sum bildet das Fundament aller modernen philosophischen Speculation." Weil er aber als Theologe es nicht mit der philosophischen Speculation zu thun habe, wählt R. als Ausgangspunkt nicht sowohl das Selbstgefühl an sich, als vielmehr das beim religiösen Menschen unmittelbar damit gesetzte und darin enthaltene Gottesgefühl, an Schleiermacher's schlechthiniges Abhängigkeitsbewußtsein erinnernd. „Diese speculative Theosophie steht der Philosophie gegenüber, jene ist die Gottesweisheit, diese die Weltweisheit." „Beide construiren, jede von einer besonderen Seite an der

Urthatsache aus, alle Dinge rein a priori; aber die philosophische Speculation denkt und begreift dieselben vermöge des Begriffs des menschlichen Ichs, die theologische vermöge des Begriffes Gottes, weßhalb sie denn wesentlich Theosophie ist." „Das Theosophiren ist das umgekehrte Philosophiren." „Das Theosophiren geht ebenso von dem menschlichen Bewußtsein als Gottesbewußtsein aus, wie das Philosophiren vom menschlichen Bewußtsein als Selbstbewußtsein." Schon während des römischen Aufenthalts war in R. der Gedanke gereift, ein vom Gottesbewußtsein ausgehendes, also ein theosophisches System im entschiedenen Gegensatz zur philosophischen Speculation aufzubauen. Vorausgesetzt wird demnach bei Annahme einer solchen Doppelform von Speculation, daß das „Ichbewußtsein in sich selbst ein zwiefältiges ist, je nachdem es entweder in der ihm wesentlichen Bestimmtheit genommen wird, die es dadurch empfängt, daß Gott sich in ihm reflectirt, oder unter Abstraction von dieser Bestimmtheit."

Von A. Schweizer's erster (S. 732 f., 739) bis auf O. Pfleiderer's letzte Kritik (Geschichte der Religionsphilosophie, 3. Aufl. 1893, S. 568 f.) hat man in dieser Unterscheidung einen prinzipiellen Mißgriff von verhängnißvoller, das ganze System durchziehender Tragweite erblickt. Mit dem Frommen, dessen Selbstbewußtsein ganz Gottesbewußtsein geworden ist, habe R. ein abstractes Ideal zum Ausgangspunkt gemacht (Gaß S. 253). Nicht der Ichgedanke, sondern erst der Weltgedanke sei es, der mit dem eigenen Vollzug zugleich dem Gottesgedanken Entstehung verleiht. Im Weltbewußtsein sieht z. B. C. Schwarz (Wesen der Religion I, S. 178), der in so vieler Beziehung ein Seitengänger R.'s heißen kann, das Gottesbewußtsein mitgesetzt. Ueberall hat eine kritische Analyse des Selbstbewußtseins zunächst lediglich auf psychologische und erkenntnißtheoretische Probleme, auf Entdeckung der Gesetze der Association und Reproduction, der Gefühls- und Willensregungen u. s. w. geführt, während die Speculation den Ichgedanken zuerst, indem Alles, was uns als Erscheinung gegeben ist, in das eigene Abhängigkeitsbewußtsein mit aufgenommen und letzteres dadurch zugleich gereinigt und geklärt wird, zum Weltgedanken ausweitet und, gerade über und bei Bildung des letzteren, auch auf den zugleich damit sich einstellenden, wenngleich dunkleren und schwerer darstellbaren Gottesgedanken stößt. Unsere Vorstellung vom Weltganzen als einer Einheit ist weder unmittelbar gegeben, noch durch wissenschaftliche Beobachtung entdeckt, also kein Gegenstand des reflectirenden Denkens. Vielmehr beginnt jede monistische Naturphilosophie schon mit einem Anleihen bei

der Speculation. Jede die Welt als Einheit umspannende Deduction, jede Erkenntniß „aus dem Ganzen", jede Weltanschauung „aus Einem Stück" ist immer irgendwie speculativ fundamentirt. Anderswie gelangt man blos zu einem Aggregate von lauter Einzelheiten, die in einem beschränkten Maaße miteinander in Beziehung gesetzt, bis zu einem gewissen Grade eine von der anderen abgeleitet werden können, also sämmtlich das gleiche Merkmal des bedingten und relativen Seins aufweisen, welches überhaupt aller Lebenserfahrung anhaftet, den tragischen Charakterzug auch aller Menschenloose bildet. Aber gerade indem so das Urtheil des Begrenztseins und Endlichseins über alle dem Weltbegriff unterstellten Einzelerscheinungen verhängt wird, taucht gefühlsmäßig eine, solcherlei Prädicirung erst ermöglichende und hervorrufende, Divination auf, die sich durch alle Stadien der Bewußtseinsentwicklung hindurch arbeitet und im speculativen Gottesbegriff eine feste Fassung erreicht. Jener Grundtrieb der Vernunft, welcher sich in Erzeugung der Correlatsbegriffe Welt und Gott genug thut, ist nicht etwa auf ein logisches Exercitium zurückzuführen, kraft dessen in gleichmäßigem Gedankenspiel erst durch Addition der Begriff des Endlichen und dann durch Subtraction derjenige des Unendlichen ausfindig gemacht würde. Vielmehr liegt es in der Natur des Erkenntnißapparates, daß nur solches gedacht wird, was gegenseitige Beziehung aufweist. Wo aber Eines auf das Andere bezogen wird, da wird es auch von ihm unterschieden, also das Eine wie das Andere als begrenzt beurtheilt. Nur Endliches, in endlichen Beziehungen stehend, gelangt zur Erkenntniß. Eben darum aber muß ein gefühlsmäßiges Wissen vom Unendlichen die gemeinsame Folie aller und jeder Erkenntniß bilden. Das Höhere ist in der Kritik des Niederen schon als Grund und Maaßstab implicite enthalten. Begriffe werden ja immer nur durch Unterscheidung und Gegenüberstellung gewonnen. Man wäre nicht dazu gelangt, die Ursache der Sichtbarkeit der Dinge im Begriffe des Lichtes zu fixiren, wenn diese Sichtbarkeit etwa eine continuirliche, ausnahmslos gemachte, jederzeit unumgängliche Erfahrung darstellen würde. Der Begriff des Lichtes resultirt nicht aus einer Zusammenfassung aller Qualitäten der einzelnen Farben, sondern er wäre, wenn es nicht auch Nacht gäbe, überhaupt unerschwinglich. Hätte dagegen eine fortwährende Erfahrung von der Wirkung des Lichtes statt, so würde, trotz aller dieser Erfahrung, es für uns nicht mehr Licht, sondern nur Farben geben. Die in dem, für den Weltinhalt ausnahmslos anwendbaren, Prädicate der Endlichkeit liegende Verneinung ist zugleich Bejahung des gegentheiligen Prädicates, zu welchem ein Subject gesucht

und im Gottesbegriffe fixirt wird. Eine solche auf Herausarbeitung des Gottesgedankens aus dem Material des Weltgedankens, schließlich aus dem Selbstbewußtsein gerichtete Argumentation war dem philosophischen und theologischen Bewußtsein der Zeit durchaus geläufig. Sie liegt der Philosophie Krause's zu Grunde und erscheint auch an der Spitze der Glaubenslehre von A. Schweizer (I, S. 90): „Wie das sinnliche Selbstbewußtsein erst im Unterscheiden des Ich vom gegebenen Nicht-Ich sich finden und setzen kann, so das religiöse erst im Unterscheiden des Ich vom Absoluten, das Gefühl der Endlichkeit erst im Unterschiede vom Unendlichen" Nichts hätte es unserem Theosophen verbieten können, einen ähnlichen Pfad aufzusuchen, um die Dublette einer spezifisch theologischen Speculation zu vermeiden und mit dem Dualismus von Gottes- und Weltweisheit auch aller weiteren Doppelseherei zu entgehen. Religion entsteht eben so, daß zuerst der sich aufdrängende und übermächtig werdende Weltgedanke das Ichgefühl zurückzudrängen, ja zu erdrücken droht („Klein fühl' ich mich in diesem furchtbar'n Großen"), dann aber der zugleich mit dem Weltgedanken, im tiefsten Hintergrunde desselben auftauchende Gottesgedanke eine lösende Gegenwirkung ausübt, indem zu diesem „Weltgrund" Ich und Welt sich in gleiche Abhängigkeit gestellt sehen. So betrachtet bildet dieser Gottesbegriff zunächst freilich nur einen Grenzbegriff, nämlich den nach oben, wie er etwa bei Fechner dem Begriff des Atoms als dem unteren Grenzbegriff gegenübersteht. Anschaulich zu denken vermögen wir weder die absolute Vielheit unendlicher Theilbarkeit, noch die absolute, unterschiedslose Einheit. Aber die letztere bildet wenigstens den Rahmen für eine Ausfüllung, wie dieselbe theils von der positiven Religion herkommt, welche den Menschen veranlaßt, sich nicht mehr blos in die Welt einzurechnen, sondern über dieselbe zu erheben, theils aber auch von der Metaphysik, welche von einem entscheidenden Totaleindruck, wie ihn umfassende Weltkenntniß und Lebenserfahrung an die Hand geben, einen Rückschluß auf jenen Weltgrund wagt. Darin allein kann die Arbeitsmethode der Speculation, sobald ihr einmal der Ikarusflug versagt ist, noch gefunden werden; und zwar auch diejenige der theologischen, d. h. nach R. der Theosophie (s. 210). Wiederum können wir uns dafür auf R. selbst berufen, sofern sich für ihn ein normales Theosophiren nur an und mit dem universellen Erkennen vollzieht. „Das Theosophiren ist sonach, wofern Alles in Ordnung ist, allezeit ein denkendes Erkennen von Gott in dem Reflex eines denkenden Erkennens von der Welt, also in dem Eindruck, welchen die Welt auf den Verstandessinn des Theosophi-

renden macht." Wie man aus den Bausteinen der kleinsten Elemente und ihren Bewegungsgesetzen eine Naturwelt construirt, so aus der Verarbeitung, welche der Import der Sinneswelt durch den psychischen Factor erfährt, eine Geisteswelt, in welcher die räumlich-zeitlich zersplitterte Erscheinung eine, jenseits des strahlenbrechenden Mediums gelegene, letzte Einheit finden soll. Wir werden sehen, daß R. bei Construction seines Gottesbegriffes diesen Weg thatsächlich gewandelt ist.

Zweiter Abschnitt.

Allgemeine Weltanschauung.

1. Das Absolute.

Den in angegebener Weise zugleich mit dem Gedanken des Weltganzen sich einstellenden, diesen erst ermöglichenden, aber ohne ihn auch selbst wieder unerschwinglichen Gottesgedanken kann man füglich im Begriff des Absoluten fixiren. Dieser bezeichnet dann die unabkömmliche Signatur jedes Gottesbegriffes, der nicht von vornherein dem Verdacht unterliegen soll, ein phantastisches Spiegelbild einer Reihe von einzelnen zeiträumlichen Erscheinungen, von Vorkommnissen der Natur- oder der Menschenwelt zu sein, und dem man solche Mängel seiner Herkunft nicht schon aus weitester Entfernung ansehen soll. Jede Theologie, welche die Religion dem Schicksal der Naturreligion entziehen will, muß darum den Gottesbegriff gleich von Haus und unbedingt außerhalb und jenseits von Raum und Zeit stellen, weil nur im Contrast mit jenem sich ein deutlicher Begriff von zeiträumlich begrenztem Sein einstellen konnte. Anderenfalls sinkt der Gottesgedanke unvermeidlich unter sein eigenes Niveau herunter, wird im besten Fall zum in's Kolossale ausgeweiteten, wenn auch ästhetisch oder ethisch noch so reich ausgestatteten, Menschenbilde, wie es, heute wenigstens, sofort die Illusionstheorie weckt. Auch aller spezifisch christliche Gehalt, mit dem man es begaben und zu religiöser Wirkungskraft bringen kann, schützt, wo einmal der Verdacht wach geworden, nicht vor jenem Geschick und wehrt dem Ruin der Religion nicht auf die Dauer. Insofern thut man der Sache der Religion doch nur einen zweideutigen Dienst, wenn man meint, dem Gottesgedanken im Interesse seiner positiv geschichtlichen Herkunft alle Voraussetzungen in der allgemeinen Einrichtung und den nothwendigen Vorgängen des menschlichen Geisteslebens, jeden Anschluß in den Denkgesetzen desselben benehmen und damit an der ersten und elementarsten Bekundung seiner Unumgänglichkeit verächtlich vorübergehen zu sollen.

Andererseits ist freilich in hohem Maaße fraglich, ob und wie diese Denkgesetze von jenem äußersten Grenzbegriff aus weiter führen. R. ist selbstverständlich in dieser Beziehung guter Zuversicht. Er glaubt, den Begriff des Absoluten auf speculativem Wege mit einem wirklichen Inhalt füllen zu können. Ein gleichfalls speculativer Theologe, Biedermann, hat die betreffende Erörterung für „die gediegenste theologische Behandlung des Problems des Absolutseins Gottes" erklärt unter ausdrücklicher Hervorhebung des Umstandes, „daß R. überall die Grenzlinie genau erkennen läßt, wo er das strenge Denken überschreitet und zum theosophischen Denken mit der Phantasie übergeht" (Christliche Dogmatik, 1868, S. 623, 2. Aufl. II, 1885, S. 519).

Also zuerst das „strenge Denken", unter dem Vorbehalte, das „Denken mit der Phantasie" später nachzuholen (s. 26)! Nachdem in jener Richtung der Tübinger Beck den Scherz gewagt hatte, R. anatomisire den lieben Gott (sollte heißen: den Gedanken von ihm) wie einen Frosch, erwidert hierauf die Vorrede zur zweiten Auflage, daß Niemand, der überhaupt einen Gedanken von Gott hat, der Pflicht ledig zu sprechen sei, diesen Gedanken nun auch wirklich zu denken. Nach unseren obigen Auseinandersetzungen über das Verhältniß von Religion und Speculation (S. 26) ist das freilich zu viel gefordert. Wird doch sogar behauptet, eines religiösen Menschen erste Aufgabe müsse, falls er nur zugleich auch ein denkender Mensch ist, in der vollständig durchgeführten logischen Entwicklung des Gottesgedankens aus der im frommen Bewußtsein lebendigen Gottesahnung bestehen. Die letztere erscheint hier allerdings ganz richtig als gefühlsmäßiger Grundstoff des Gottesgedankens. Derselbe muß nach R., kann nach ermäßigteren Begriffen vom speculativen Bedürfnisse der Menschen, nachgehends auf einen verstandesmäßigen Ausdruck gebracht werden. Wie aber von jeher geschehen ist, so wird im solchen Falle auch heute noch dem Denkenden als die unmittelbarste verstandesmäßige Aussprache seiner Gottesahnung der Satz sich erweisen: Gott ist das Absolute, d. h. das schlechthinige Sein, d. h. das Unbedingte. So viel wird man R. zugeben müssen. Nur die Art, wie letztere Bestimmung aus dem Hauptbegriff abgeleitet wird, unterliegt einer Beanstandung. Wenn nämlich das absolute Sein von uns wirklich gedacht werden soll, so ist dies nach R. nur möglich vermöge der Anwendung derjenigen Kategorieen auf dasselbe, mittelst welcher allein es überhaupt ein Denken gibt, d. h. der Kategorieen von Grund und Folge. Gedacht werden kann also das Absolute nur als das schlechthin durch sich selbst begründete, das reine Sein (causa sui). Nun soll gar nicht in Abrede gestellt sein, daß der

speculative Gottesbegriff von jeher dieses Gesicht gezeigt hat. Schon das Brahma „besteht durch sich selbst" nach indischer Offenbarungslehre. „Im Anfang war der Logos" heißt in diesem Sinne so viel wie: Im Anfang war das Causalitätsgesetz. Damit stehen wir aber sofort im Durchkreuzungspunkt der schwierigsten Probleme erkenntnißtheoretischer, psychologischer und metaphysischer Natur. Wie denn, wenn der Kategorie der Causalität eine metaphysische Verwerthbarkeit überhaupt abzuerkennen wäre; wenn es überhaupt einen Mißbrauch der Kategorieen — die „Denkformen" sind ja nach R. nur „potenzirte Anschauungsformen" (s. S. 3) — bedeuten sollte, wo immer man dieselben in einem von ihrem normalen Gebrauch wesentlich abweichenden Sinn verwendet, d. h. ihre Gültigkeit über das Gebiet des Zeiträumlichen hinausgreifen läßt? Das schwierige Problem soll hier nur angedeutet und dabei ausdrücklich eingeräumt werden, daß es möglicher Weise in Beziehung auf die reinen Verstandesbegriffe nach einer anderen Richtung zu lösen ist, als in Beziehung auf Raum und Zeit. Auch R., wie wir sehen werden, unterscheidet thatsächlich beide Fälle, aber Untersuchungen prinzipieller Art widmet er diesen und ähnlichen Problemen, wie sie uns Heutigen sich aufdrängen, überhaupt nicht, da ihm die allgemeinen Voraussetzungen der Identitätslehre in der Form eines religiösen Postulates feststehen. Gott ist die alleinige Bürgschaft und der bleibende Grund für die Wahrheit irgendwelcher Gedankenwelt, also auch des Causalitätsgesetzes, darf und muß folglich von letzterem aus verstanden werden.

Anstatt aber die Causalität auf diesem Wege als eine zweite Nummer dem obersten Begriff des Absoluten mehr nur anzuhängen, wäre unter den oben (S. 35 f.) entwickelten Voraussetzungen vielmehr zu sagen, daß dieselbe Denknothwendigkeit, welche zur Bildung des Grenzbegriffs des Absoluten nöthigt, denselben zugleich zur Folie für alles Relative macht, ihn als in aller unserer Erfahrung, in allem endlichen Denken und Begehren mit eingeschlossene Grundvoraussetzung, mit Einem Wort als Weltgrund erscheinen läßt. Dies aber so, daß Beides, Weltgrund und Welt, in einem und demselben Denkact zugleich gegeben sind, während der Begriff der Aseität erst auf einem Umweg gewonnen wird und zu einer falschen Trennung Veranlassung bietet. Um nämlich dem Schein zu entgehen, als setze man mit der Annahme einer letzten Ursache das Causalitätsgesetz, indem man mit ihm zu operiren unternimmt, gleichzeitig außer Wirksamkeit, läßt man auch das Absolute selbst bedingt sein, nur aber nicht wieder durch etwas Anderes, sondern, da das Absolute nur Eines sein kann, durch sich selbst. Weil sich für das Ab-

solute vermöge seines eigenen Begriffes keine Ursache einstellen darf, sich aber vermöge des nachträglich darauf angewandten Causalitätsbegriffes eine solche doch wieder einstellen muß, schickt man der Existenz des reinen Seins seine eigene Möglichkeit als existirend und jene seine eigene Existenz verursachend voraus. Aber gerade indem man durch Bildung eines Unbegriffs (causa sui) den Kreis so in sich selbst abschließt, daß er überall sein eigenes Centrum hat, begibt man sich unwiderruflich jeder Möglichkeit, die Linie aus dieser in sich selbst zurücklaufenden Bahn herauszuführen, ihr einen excentrischen, nach unten führenden Lauf zu verleihen und auf solchem Wege eine endlich bedingte Erscheinungswelt aus jener letzten Ursache abzuleiten. Auf nicht speculativ gerichtete Kritiker mußte daher die ganze Construction des Absoluten als Aseität den Eindruck nicht sowohl eines unvermeidlichen Denkactes, als vielmehr eines resultatlosen, dialektischen Spieles machen. Dies um so mehr, als durch Analyse des Begriffes des absoluten Seins, womit R. beginnt, überhaupt niemals zu einem der Rede werthen Inhalte zu gelangen sein wird, es sei denn, daß man den Begriff des nackten, reinen bestimmungs- und gegensatzlosen Seins, von dem wir sofort hören werden, den Begriff eines Seins sans phrase für etwas Anderes als Phrase hält. Sein ist aber blos die allgemeinste aller Kategorieen, die wir an die Dinge heranbringen. Wenn wir von Allem abstrahiren, was ist, so bleibt noch der schattenhafte Gedanke des Seins als das allgemeinste und letzte aller Prädicate übrig, welches in jedem ausgesprochenen Urtheile mitklingt. „Sein ist kein reales Prädicat — sagte Kant — d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte." Kann es aber nicht addirt werden, so kann es auch nicht als letzter Rest eines abstrahirenden Verfahrens, einer Subtraction gedacht und als solcher hypostasirt, weiterhin dann gar zu einer Ursache erhoben werden, die sich selbst oder Anderes bedingen sollte. In dieser Richtung gehen im Großen und Ganzen die Einreden, welche schon Thilo (S. 111, 137), Rettberg (Religionsphilosophie, 1850, S. 109), Bruch (Theorie des Bewußtseins, 1864, S. 225 f.) u. A. gegen R.'s Lehre von Gott, wie die erste Auflage der „Ethik" sie bot, erhoben haben.

2. Gott als Geist.

Die vorausgeschickten kritischen Bemerkungen sollen nur einen allgemeinen Vorbehalt für die weitere Darstellung bedeuten, welche sich zunächst der dialektischen Kunst zuwendet, womit R. den inhaltlosen Begriff des reinen Seins fruchtbar zu machen versteht. Die schon ge-

kennzeichnete Hypostasirung eines blos prinzipiellen Seins wird im Anschlusse an bekannte Muster folgendermaßen begründet.

Wenn Gott Ursache seiner selbst ist, muß er, wie Schelling dies ausdrückte, „etwas vor sich haben, nämlich sich selber", aber sich selber dann natürlich nicht in seiner schlechthin vollständigen Bestimmtheit, sondern im Gegentheil als das schlechthin bestimmungslose Sein, als das Sein, dessen Begriff auf die „Möglichkeit, Prädicate anzunehmen", hinausläuft. Auf diesem Wege wird R. zu seiner Unterscheidung der zwei Modi in Gott geführt, deren erster, der negative, Gott als reine Möglichkeit, als Potenz, oder — um den technischen Ausdruck zu gebrauchen — als „Wesen" setzt, während der zweite, positive, das actuelle Sein des Absoluten, d. h. sein Geistsein umfaßt. Nach jener Seite ist er der schlechthin verborgene, unaussprechbare, unergründliche Gott, dem gegenüber uns alle positiven Gedanken ausgehen; nach dieser der offenbare, aussprechbare, benennbare, Philo's Logos. Der erste Gedanke von Gott ist allemal ein lediglich negativer, welcher aber durch eine immanente Nöthigung über sich selbst hinausgetrieben wird. Denn der Gedanke des lediglich Potenzseins ist unvollziehbar, da die Potenz nicht anders gedacht werden kann, als wirksam. „Indem Gott mit Nothwendigkeit als die absolute Potenz oder Macht rein als solche gedacht wird, muß er unbeschadet dessen unmittelbar zugleich auch als das gerade Gegentheil hiervon gedacht werden, nämlich als aus jener seiner bloßen und reinen Potenzialität heraustretend, d. h. als sich actualisirende absolute Macht." Thilo hat über diese, nach Schelling's Muster vorgenommene, Operation ungefähr folgende Betrachtung angestellt (S. 144 f.). Durch Verdünnung des Gottesgedankens bis zum Begriff des reinen Seins war ein Gefäß ohne jeglichen bestimmten Inhalt gewonnen. Es entsteht nun die Aufgabe, in ihm selbst wieder diese seine „Fülle" erwachsen zu lassen. Wie wird sie gelöst? Es ist allerdings nichts in der Schale, aber es könnte doch etwas darin sein; es liegt im Begriffe des Gefäßes, daß möglicher Weise etwas darin ist. Da man nun gewohnt ist, der Möglichkeit die Wirklichkeit gegenüberzustellen, entsteht der Schein, als ob jene Fülle, um die es sich handelt, in irgend einer Weise, nur nicht gerade in wirklicher Weise, darin wäre. Im absoluten Sein aber muß die Möglichkeit eine absolute, d. h. eine reale sein. Reale Möglichkeit ist aber Potenz, und potentia heißt nicht bloß Möglichkeit, sondern auch Macht. Folglich ist Gott absolute Macht. „Also weder das absolute Sein ist, noch ist in ihm die Fülle alles Seins als möglich enthalten. Die absolute Macht, von der R. redet, ist nur der Gedanke, daß es keinen Wider-

spruch involvirt, wenn dem Begriffe des reinen Seins durch empirische Determination besondere Begriffe subsumirt werden; und dies ist deßhalb kein Widerspruch, weil jene besonderen Begriffe schon gegeben waren und eben von ihnen jener allgemeine Begriff abstrahirt ist" (S. 149).

Für R. dagegen setzt sich dieser logische Prozeß in einen ontologischen um, und der scheinbare Widerspruch, daß das Absolute zugleich das Allerbestimmteste sein soll, erledigt sich durch die Bemerkung, daß sämmtliche Bestimmtheiten des Absoluten als „ausdrücklich von ihm selbst gesetzt" zu denken seien, was wieder auf das schon besprochene Problem der causa sui hinausläuft.

Gleichwohl verlohnt es sich, gerade diese fein durchgearbeitete Region des ganzen Gebäudes zu durchwandern, da sie einen wahrhaft überraschend wirkenden Ausblick in der Richtung nach dem Begriffe „Geist" bietet. Zunächst nämlich erzeugt die Zusammenschau der beiden entwickelten Modi den Begriff des absoluten Prozesses, des absoluten Lebens, der zeitlosen Selbsterzeugung, und dieser wieder, insofern das potenziell vorhandene absolute Etwas sowohl (als möglich) gedacht, als auch (als wirklich) gesetzt wird, den des Geistes, dessen Begriff eben dahin bestimmt wird, schlechthin daseiender Gedanke und schlechthin Gedanke seiendes Dasein zu sein.

„Hier ist der Ort, wo sich für die theologische Speculation primitiv der Begriff des Geistes überhaupt ergibt, sofort an der Schwelle ihrer Bahn." Hier ist aber auch der Ort, wo „der Jünger viele hinter sich gingen" nach Joh 6 66. R. selbst erklärt offen, wer sich seines Begriffes von Geist nicht zu bemächtigen wisse, der werde wohl thun, sich sogleich hier von ihm zu trennen. Andererseits muthet er aber auch wieder Jedem den Glauben an die Wirklichkeit des Geistes als eine moralische Grundthat zu. „Der uns Allen angeborene Glaube an die Wirklichkeit, ja die alleinige Wirklichkeit der Materie, des Sinnlichen, des Palpablen muß vor Allem abgeworfen werden, wenn wir uns selbst und die Welt verstehen und uns in uns selbst und der Welt zurecht finden lernen wollen. Was insbesondere das Denken angeht, so ist die Eine große und entscheidende Grundthat desselben die Anerkennung, daß die Dinge in demselben Maaße, in welchem sie materielle sind, nicht wirkliche (nicht reelle) sind, daß je sichtbarer, je greifbarer etwas ist, desto unreeller es ist. Wird sie uns deßhalb schwer, weil wir alle unser Leben als ein überwiegend materielles beginnen, so wird sie uns ja doch auch wieder überaus nahe gelegt durch die Erfahrung, die wir täglich davon machen, daß das Materielle, das Handgreifliche vergänglich und eben damit in sich selbst nichtig ist — eine Erfahrung, die

uns ja so bittere Klagen auspreßt. In dem hier aufgestellten Begriff des Geistes liegt die Wurzel meines Realismus." Darin besteht nämlich dieser Realismus, daß ihm der Geist als absolute Einheit der wesentlichen Elemente des Seins, des Gedankens und des Daseins, des Ideellen und des Realen, auch die schlechthin unauflösliche Einheit, das schlechthin reelle Sein, das unzerstörbare und unvergängliche Sein ist. Nur darum kann ja ein Sein vergehen, weil Gedanke und Dasein in ihm von einander lassen, und dies wieder ist nur möglich, insofern sie in dem betreffenden Sein zu blos relativer Einheit verknüpft waren. Geist dagegen ist die schlechthin vollzogene Verknüpfung beider; dem Gedanken kann das Dasein nicht entfallen, dem Dasein der Gedanke nicht erlöschen; Geist ist nach Schelling „eine aus sich selbst brennende Flamme", das schlechthin in sich selbst vollendete und befriedigte Leben, das gegen jede Störung von außen her gesicherte Sein; er ist mit Einem Wort das Gute selbst, und das Gute ist Geist.

Mindestens hat uns R. damit die große Schwierigkeit zu Gemüthe geführt, die es hat, mit dem Begriffe des Geistes anders als auf speculativem Wege fertig zu werden. „Wie es zum Geist kommt, das lernen wir in Gott kennen, und nirgends sonst her. In der Erfahrung begegnet uns wirklich seinem Begriff entsprechender Geist nicht." Aus der Erfahrung allein bringen wir es über eine bloße Nominaldefinition nicht hinaus; wir können kaum mehr sagen, als Geist sei eben der Gegensatz zum räumlichen und wenigstens relativ unabhängig vom zeitlichen Dasein oder Aehnliches. Das empirisch reflectirende Denken wird Geist und Materie kaum anders zu charakterisiren vermögen, als dahin, daß jeder dieser Begriffe eben das Gegentheil vom anderen bedeute. Auch R. selbst sagte wenigstens vom Begriff der Materie, er „lasse sich nicht anders denken als vermöge des Gegensatzes gegen seinen Wechselbegriff, den Begriff des Geistes". Bezüglich dieses letzteren aber betont er scharf die Nothwendigkeit, „den Gedanken, den das betreffende Wort bezeichnet, nicht aus diesem Wort herauszuklauben oder aus vereinzelten und unvollständigen Erfahrungsdaten sich zusammenzulesen, von denen dasselbe gebraucht wird, sondern ihn völlig unabhängig von diesem Allem als das Erzeugniß eines durch seine innere dialektische Nothwendigkeit sich fortbewegenden aprioriſch constructiven Denkens als eine scharf bestimmte und fest begrenzte logische Größe zu überkommen". In Wahrheit ist sein Geistbegriff gewonnen durch Zusammenlegung der höchsten ontologischen Gegensätze, die wir kennen, nämlich des Seins und Denkens, des Realen und Idealen. Hatte einst Schleiermacher, der von Schelling's Indifferenz ausging, alle Gegensätze, insonderheit also auch den funda-

mentalen von Geist und Natur, schlechthin außerhalb des unbeweglichen Absoluten verlegt, so erfüllt dafür R. dieses Absolute mit inneren Unterschieden und weist namentlich jenen Hauptgegensatz selbst, wiewohl in verwandelter Gestalt, auch in Gott nach. Denn nicht blos hat sich im Gegensatze zu Gottes Wesen der absolute Geist als sein actuelles Sein erwiesen, sondern es umschließt auch dieser zweite Modus des Seins Gottes selbst wieder sowohl das Sein als Ich, wie auch das Sein als Natur. Gott ist Geist unter den Formbestimmtheiten der Persönlichkeit und der Natur. Soll nämlich das in dem göttlichen Wesen ruhend beschlossene Etwas gedacht und gesetzt werden, so bedarf es dazu eines Denkenden und Setzenden. Da jenes absolute Etwas als Inbegriff alles möglichen Seins jedenfalls die beiden Formbestimmtheiten des Bewußtseins und der Thätigkeit umfaßt, so müssen Selbstbewußtsein oder absolute Vernunft und Selbstthätigkeit oder absolute Freiheit als Bestimmtheiten des absoluten Geistes, und zwar so gefaßt werden, daß sie, weil als absolut, so auch als schlechthin Eins seiend erscheinen; und eben diese ihre absolute Einheit ist das Ich oder die Persönlichkeit. „Denkt man — so vertheidigt R. letztere Bestimmung gegenüber bekannten Einreden — das Absolute einmal als bestimmt, und zwar, wie man dann muß, als auf die schlechthin vollkommene Weise bestimmt, so ist es widersprechend, ihm gerade die höchste unter allen Bestimmtheiten des Seins — nicht blos unter den uns empirisch bekannten, sondern auch unter den an sich denkbaren — zu versagen." Mit einem solchen Beweis hat es nun freilich so viel nicht auf sich. Er ist offenbar nach dem Muster einer bekannten Argumentation Hegel's gebildet, welcher dem oben angeführten Satze Kant's, daß Sein kein reales Prädicat bedeute, mit Beziehung auf den Gottesbegriff die Reflexion entgegensetzte: „Es müßte sonderbar zugehen, wenn das Innerste des Geistes, der Begriff oder auch Ich oder vollends die concrete Totalität, welche Gott ist, nicht einmal so reich wäre, um eine so arme Bestimmung wie Sein ist, ja welche die allerärmste, die abstracteste ist, in sich zu enthalten." Der Eine argumentirt aus der Armuth dieses, der Andere aus dem Reichthum jenes Begriffes. Nach Mich 5 1 ist Betlehem zu klein, nach Mt 2 6 keineswegs zu klein: aber daß es Geburtsort des Messias sein müsse, wird aus entgegengesetzten Voraussetzungen beiderorts in gleicher Weise gefolgert.

Wir sehen auf dieser interessanten Station der speculativen Reise R. mit Weiße, J. H. Fichte und anderen Vertretern des sog. speculativen Theismus an der Arbeit, die metaphysische Bedeutung der Persönlichkeit gegenüber den bedrohlichen Consequenzen zu sichern, welche die

Hegel'sche Linke aus dem System gezogen hatte. Nun ist persönliches Sein im eminenten Sinn erfahrbares, aber schwerlich theoretisch construirbares Ereigniß, höchstes Erlebniß, aber kaum Gegenstand einer wissenschaftlich zureichenden Beschreibung, Herleitung oder Erklärung. R. hat sich redlich abgemüht, ihm auch letzteren Vorzug zu wahren, indem er die Nothwendigkeit, den Begriff der Persönlichkeit zu denken, zunächst vom Gottesbegriff aus, also auf einem Punkte, festzulegen unternahm, wo jener ganz besonders angefochten war. Dem Einwande quod omnis determinatio negatio begegnet er mit der Erwägung, persönliche Bestimmtheit setze allerdings Unterschiede in dem betreffenden Sein selbst voraus. Aber eben deßwegen erfahren wir ja auch gleich im weiteren Fortgang, daß Gott selbst seine Natur als den Organismus seines Ichs bestimmt, sie von sich selbst unterscheidet und auch wieder mit sich selbst in Einheit setzt. Nur falle dieser Prozeß ganz in das persönliche Sein selbst hinein. So erfassen auch wir uns in uns selbst als Ich, nicht etwa weil wir uns von unserem Nichtich außer uns und uns gegenüber unterscheiden, sondern gerade umgekehrt: weil wir uns in uns selbst, indem wir uns von uns selbst unterscheiden, als Ich erfassen, unterscheiden wir das uns außer uns gegenüberstehende Sein als Nichtich. Die Endlichkeit des Geschöpfes sei nicht eine erzeugende Bedingung seiner Persönlichkeit, sondern eine hindernde Schranke ihrer Entwickelung. Erfahrungsgemäß lernt nun zwar — so sollte man glauben — der heranwachsende Mensch, nachdem er von sich zuerst in der dritten Person gedacht und gesprochen hat, erst allmählich das Ich von der zweiten und dritten Person unterscheiden. Nach R. dagegen wäre das „Du" nicht, wie man zu sagen pflegt, eine bedingende Veranlassung, sondern eine nachgehende Wirkung, ein weiterer Reflex des Ichgedankens. Als unmittelbar mit Gottes Persönlichkeit gegeben, mit ihr in unlösbarer Wechselwirkung stehend zu denken ist dagegen seine „Natur", und damit stehen wir vor einer nicht minder angefochtenen Bestimmung. Gott ist zugleich absolute Natur — eine Vorstellung, deren sich in älterer Zeit Theosophen wie Jakob Böhme und Oetinger, in neuerer Schelling und Franz v. Baader, aber auch von den oben genannten Vertretern des speculativen Theismus sogar der dem Begriff der göttlichen Persönlichkeit ausweichende Theologe C. Schwarz, ferner Hamberger, Schöberlein, Martensen angenommen haben. Die göttliche Persönlichkeit übernimmt nämlich, sobald ihr Begriff einmal auf der Wallfahrt des speculativen Denkens erreicht ist, sofort die Aufgabe, das in dem göttlichen Wesen beschlossene absolute Etwas weiter zu entfalten und aufzuschließen. Sie thut dies, indem sie jenes absolute Etwas sowohl

denkt als auch setzt. Dieses solcher Gestalt blos gedachte und gesetzte, nicht aber selbst denkende und setzende Sein in Gott, also sein unpersönliches Sein, heißt, weil es ein von innen heraus, nämlich durch Differenziren und Zusammenfassen, gewordenes, kein von außen her gemachtes Sein ist, die göttliche Natur oder, insofern es ein für die Persönlichkeit gesetztes, instrumentales oder organisches Sein ist, der göttliche Naturorganismus. An dieser ihrer Natur hat die göttliche Persönlichkeit das absolute Mittel ihrer Selbstbethätigung oder Wirksamkeit, d. h. ihr absolutes Leben. Dabei soll nun aber noch unterschieden werden zwischen Persönlichkeit, als dem Ich, und Person, als der Einheit von Ich und dazu gehöriger Natur. Erst in der Person sieht R. mit Hegel „die höchste, zugeschärfteste Spitze", das „in sich selbst schlechthin vollendete Sein". Während aber der Philosoph diesen Begriff erst am Ende seines dialektischen Curses erreicht, nachdem zuvor die abstracte Idee in der Natur sich selbst entäußert und daraufhin wieder den Rückzug angetreten hat, stellt ihn der Theologe gleich am Anfang der ganzen Entwickelung zwischen Wesen und Natur Gottes hinein oder auch an den Schluß als die höhere Einheit von Persönlichkeit und Natur. Erst als Person ist Gott der aussprechbare, offenbare Gott, der Logos, und rundet sich damit der Gottesbegriff in sich selbst ab. „Und so schließt Gott, nachdem er seine absolute unmittelbare Identität mit sich als göttliches Wesen, seine absolute Einfachheit und Innerlichkeit aufgelöst hat, in seiner geistigen Personalität sich wieder schlechthin zusammen mit sich selbst und in sich selbst; aber nunmehr als innere Einheit, als vermittelte Identität mit sich selbst." „Wie das göttliche Wesen sich ewig in die göttliche Person aufschließt, so ergießt diese ewig ihre Fülle wieder zurück in die absolute Einfachheit und Innerlichkeit des göttlichen Wesens, und es geht so in dem ewigen immanenten Lebensprozesse Gottes der Strom seines unerschöpflichen Seins ewig wieder zurück in seinen Quellpunkt, aber um ebenso ewig neu wieder aus ihm auszuströmen."

Auf der Höhe dieses Gottesbegriffes, den „wer gern Versteck spielt" für einen trinitarischen ausbieten könnte, weil er die drei Modi des Wesens, der Persönlichkeit und der Natur umfaßt, empfängt nun aber auch der Begriff des Geistes eine neue Beleuchtung. Es zeigt sich nämlich, daß der Geist nicht anders denkbar ist, als in der Formbestimmtheit des persönlichen Seins. Eine schlechthinige Einheit von Gedanke und Dasein ist ja nur dann möglich, wenn beide in Einem, sie beide beziehungsweise denkenden und setzenden, Subjecte ihren gemeinsamen Träger haben. „Von außen her lassen sich Gedanke und Dasein

nicht schlechthin ineinander arbeiten." Nur im Subject und nur durch dieses Subject sind Gedanke und Dasein schlechthin in Einheit zusammenzubringen. Wie es aber in Gott dadurch zum Geiste kommt, daß er sich selbst als Beides setzt, als Gedanke und als Dasein, so auch überall sonst, wo Geist producirt wird. „Dadurch allein kann überhaupt ein Sein Geist, d. h. absolute Einheit von Gedanke und Dasein, sein, daß es sich selbst als dieses Beides setzt." Geist kann immer nur durch sich selbst werden; er ist Producent und Product zugleich. „Der Geist kann schlechterdings nicht gemacht, d. h. von außen her von einem Anderen, welches dieses auch immer sein möge, hervorgebracht werden." „Nur wenn das Sein nicht durch ein bloßes Gedacht- und Gesetztwerden, sondern selbstdenkend und setzend, also durch sein eigenes Denken und Setzen ein geistiges geworden ist, ist es nicht blos geistige Natur, sondern auch geistiges Ich." So erweist sich denn der personelle Geist schließlich als das allein wahre, allein werthvolle, allein dauerhafte Sein, als das moralisch Gute, wie auch Gott eben dadurch gut ist, daß er durch seine eigene Selbstbestimmung eben das ist, was er ist. Es zeigt sich mit anderen Worten, daß der Begriff des Geistes einem Denkmale gleicht, welches ursprünglich allen auf den Höhen des persönlichen Menschenlebens erlebten Triumphen gilt, nun aber dadurch erst seine letzte Weihe erhält, daß es in heiligen Gebrauch genommen und zur Verherrlichung des Gottesbegriffes verwendet wird. Der wahre Grund, welcher, wie für Andere so auch für R., bestimmend gewirkt hat, um den leeren Begriff des Absoluten mit der Fülle persönlichen Lebens auszustatten, wird daher in einer Denknothwendigkeit nur insofern gelegen haben, als man sich dazu gedrängt findet, das höchste Erfahrbare im Menschendasein irgendwie auch im Absoluten anzutreffen und daselbst die letzte Begründung dafür zu suchen. Auch wir halten im Folgenden wenigstens die Grundunterscheidung zwischen dem verborgenen und dem Geist seienden, Geist schaffenden Gott fest, während der besondere Begriff einer göttlichen Natur neben der wirklichen Natur erlöschen wird.

3. Gott und Welt.

Ungeachtet so vieler problematischen Punkte stellt der in sich selbst abgeschlossene Gottesbegriff unseres Theologen eine höchst kunstvoll angelegte Zusammenstellung von theosophischen Ahnungen und metaphysischen Versuchen dar, die in langer Kette zurückreichen bis in die Zeiten, da einerseits im alten Indien der Gedanke des Absoluten vollzogen, andererseits im alten Griechenland Anaxagoras dazu vorgeschritten war, den Nous zum bewegenden Prinzip der Welt zu erheben. Daß auch Plato und Philo, namentlich aber

Hegel und Schelling sammt Nachfolgern mannigfache Beiträge zum Ausbau des Systems geleistet haben, hat sich schon mehrfach herausgestellt. Um so dringlicher erhebt sich die Frage, ob diese ganze Gedankenbildung reine Bearbeitung des im frommen Selbstbewußtsein, sofern es zugleich Gottesbewußtsein ist, vorliegenden Rohstoffes, oder ob sie nicht vielmehr von einer weitläufigen und verwickelten Geschichte des menschlichen Denkens, Ahnens und Glaubens bedingt ist und somit eine im Hinblicke auf mehr als zweitausendjährige Vorarbeiten zu Stande gekommene Zurechtlegung der „Hypothese von Gott" bedeutet. Ja sogar ob es sich dabei überhaupt noch im Ernst um Gott handle, ist bezweifelt worden (Thilo S. 160), sofern wir uns zwischen lauter abstracten, formalen Schemen bewegen und auch bei der Kritik derselben auf Untersuchungen logischer Natur zurückverwiesen werden. Die bisher entwickelte Gotteslehre schwebt als ein Reich von Schatten, die zwar durch das, an den analysirten Begriffen des Werdens, Lebens, Geistes u. s. w. angebrachte, Prädicat „absolut" eine Beziehung auf Gott gewinnen, hinter welchen man aber nirgends eines wirklichen Inhalts des göttlichen Bewußtseins oder Zweckes, eines greifbaren Productes göttlicher Thätigkeit ansichtig wird, ganz ebenso im Blauen, wie die Logik Hegel's eine, mit lauter antecipirten Abstractionen erfüllte, ätherische Vorhalle zu seiner Natur- und Geistesphilosophie darstellte. Nicht viel anders steht es übrigens um sämmtliche speculative Experimente, welche jeweils mit der isolirten Gottesidee in der Absicht, dieselbe ihres zu ärmlich befundenen Daseins als Grenzbegriff zu entledigen, angestellt worden sind. Wo solches speziell auf religiösem Boden geschah, da mischten sich dem farblosen Bilde der Speculation stets lebendigere Züge ein, wie sie dem jedesmaligen religiösen Bedürfnisse entsprachen. So hatte sich beispielsweise auch in dem Reich von Begriffen, das wir durchwandert haben, im Laufe der Zeit eine Veränderung zugetragen, in Folge deren es die Gestalt, in welcher wir es soeben dargestellt haben, erst endgültig erlangen konnte, und das Motiv dieser Veränderung lag darin, daß der Urheber des Systems weniger auf logische Strenge des Gedankenganges, als vielmehr darauf bedacht war, das in ihm persönlich lebende Gottesbild mit den Mitteln seines speculativen Apparates abzuphotographiren. Während nämlich in obiger Darstellung die göttliche Persönlichkeit das Erste ist im actuellen Sein Gottes und dem weiteren Verlaufe des Sichaufschließens des göttlichen Wesens als treibendes Prinzip vorsteht, stellte sich in der ersten Auflage die Sache einfacher so, daß sich aus dem göttlichen Wesen zuerst die göttliche Natur und erst aus dieser als Concentration derselben in sich selbst das abschließende Moment der Persönlichkeit ergab. Damit war jedenfalls die Spur Schelling's treuer gewahrt. Den

Grund der Veränderung hat Pfleiderer richtig angegeben: „Es soll der bei der früheren Darstellung nahe liegende Schein vermieden werden, als ob die Persönlichkeit und mit ihr die freie Selbstbestimmung Gottes abhängig, bedingt und beschränkt sei durch eine ihr vorausgesetzte Natur, als ob die persönliche Freiheit in Gott eine unpersönliche Naturnothwendigkeit über sich hätte, wie Zeus das Fatum über sich hat" (ThStKr 1868, S. 771). Wie steht es dann aber mit der schlechthinigen Denkgewißheit, woraus sich die hierbei zur Verwendung kommenden Begriffe, angeblich einer aus dem andern, selbst erzeugen, wenn sich ihre Reihenfolge je nach den Forderungen eines spezifisch religiösen Bedürfnisses umgestalten läßt? Wird bei dieser leichten Flankenbewegung in der Schlachtordnung der schattenhaften Figuren nicht offenbar, daß diese Ordnung selbst von vornherein auf keiner anderen Nöthigung beruhte, als auf der Erinnerung an das in der Abstraction scheinbar bei Seite Gesetzte einerseits, auf der Vergegenwärtigung des, in der Vertheidigung eines persönlichen Gottes gegenüber dem Pantheismus gegebenen, Zieles dieser speculativen Taktik andererseits? Ueberdies liegt, was freilich fast von allen Aenderungen, die das System erfahren hat, gilt, auch hier keine wirkliche Verbesserung vor, da die frühere Darstellung doch wenigstens die genaue Analogie des Werdens der endlichen Persönlichkeit aus ihrer Naturbasis für sich hatte, während jetzt die göttliche Persönlichkeit plötzlich als deus ex machina aus dem schlechthin bestimmungslosen Wesen Gottes hervortritt. Lassen wir also den Werth der ganzen Construction, womit für R. die leere Schaale des absoluten Seins vermöge der Fruchtbarkeit ihres eigenen Begriffes mit Leben und Geist, Natur und Persönlichkeit angefüllt wird, dahingestellt sein und bleiben bei dem einfachen Ergebnisse stehen, daß der Gedanke Gottes am Gedanken der Welt und wiederum dieser an jenem seinem Rückhalt hat. Auch das fromme Gefühl kennt seinen Gott nie ohne Beziehung auf die Welt. Es kann ihm, wofern es sich selbst versteht, nimals einfallen, sich etwa auf die punktuelle Spitze des schlechthin Allgemeinen, des reinen Seins u. s. w. zurückzuziehen. Denn dieses darf schlechtweg nur als ein Einfaches in des Wortes verwegenster und trostlosester Bedeutung gedacht werden, darüber sich in Ewigkeit nichts sagen läßt, was darüber, daß einmal Eins Eins ist, hinausginge. Ein Begriff von unendlichem Umfange ist bekanntlich eben deßhalb auch von absoluter Leere, und aus dem absolut Einfachen folgt gar nichts, wenn nicht ein Anderes zu Hülfe genommen wird. Auch das Gleise, darauf das speculative Denken seine Züge einherfahren läßt, hat vermöge der Correlation des Gottes- und des Welt-Gedankens gleich von Anfang an zwei parallele Schienenstränge. Jede andere Bahnanlage scheitert

an der ewigen Unfruchtbarkeit jenes „Eins". Wo beispielsweise einseitig und ausschließlich auf den Gottesbegriff abgezielt wird, da gelangt man zunächst zum Akosmismus, sofern dann die Welt vor dem im Begriffe des Absoluten liegenden Anspruch auf Alleinbesitz aller Prädicate des Seienden zum Schemen erblassen und, um keine Schranke zu sein, überhaupt aufhören muß, zu sein. Die Welt verschwindet in dem colossalen Schatten, welchen die Idee des Absoluten auf sie wirft. Zu einer solchen Sonnen- und Mond-, ja Weltfinsterniß hat es schon die Brahma-Speculation in der Form der Mimamsa gebracht, und seit Parmenides hat es in keiner Periode der Geschichte der Philosophie an der gleich motivirten Krankheit der Weltschwindsucht gemangelt. Insonderheit kann es sich nicht fehlen, daß in jeder den Bedürfnissen des areopagitischen Mysticismus angepaßten Speculation zuletzt alle natürlichen Begriffe auf den Kopf gestellt werden, sofern die sinnenfällige Wirklichkeit neben dem Begriffe des Absoluten, der doch nur mit Hülfe eines an ihr geübten abstrahirenden Verfahrens zu gewinnen war, als Illusion erscheint. Zuerst wird gesagt, daß die Merkmale der Welt, die Unterschiedenheit, die Begrenztheit, die Bestimmtheit, nicht gelten sollen, und das Wesen, für welches sie nicht gelten, wird Gott genannt. Dann wird als Merkmal Gottes erschlossen, daß neben ihm eine Welt eigentlich nicht mehr existiren könne. Und das ist nicht einmal Alles. Nur im ersten Acte zehrt das Absolute die Erfahrungswelt auf, wie der Funke den Zunder. Ist aber der Zunder am Ende, so erlischt auch der Funke. Steht dem Gottesgedanken gar keine Welt mehr gegenüber, so hört er selbst auf, weil er in der Form, in der er hier erschien, lediglich auf Kosten der Welt, vom Gegensatz gegen dieselbe lebte. Das ist der zweite Act. Weltdämmerung, Götterdämmerung! Auf die Brahma-Speculation folgt der an einem göttlichen Grund der Wirklichkeit verzweifelnde, darum ursprünglich durchaus atheistisch gestimmte Buddhismus. Solches war der Verlauf des ersten weltgeschichtlichen Anlaufes, um den Gedanken des Absoluten rein durchzuführen. Nachdem die altclassischen und die modern philosophischen Versuche kein wesentlich verschiedenes Resultat ergeben haben, so wird sich jedwede belehrbare Zukunft den Genuß, die ausgespielte Karte bald nach der Seite des Akosmismus, bald nach derjenigen des Atheismus zu wenden, zuletzt wohl versagen müssen, um vielmehr die Begriffe Gott und Welt sich wechselseitig an und durcheinander entwickeln zu lassen, d. h. die Welt als das unendlich Viele, als ein unendlich Getheiltes und Theilbares zu betrachten, welchem Gott als das Eine gegenübersteht ohne Gegensätze und Unterschiede, weil der zerstreuenden Wirkung von Raum und Zeit entzogen. Seit in diesem Sinne Schleiermacher Gott und Welt

als zwei Werthe für dieselbe Forderung fassen lehrte, besteht eine Tradition, die der Fortbildung bedurfte, aber wenigstens darum nicht hätte verlassen werden sollen, weil die Religion dabei unbetheiligt schien. Schon rein geschichtlich steht doch fest, daß dem erst werdenden, zusammenhängende Geschlossenheit erst noch unsicher suchenden, Weltgedanken der noch unfertige Gottesgedanke des Polytheismus, bezw. des Henotheismus, entspricht, während dem vollzogenen Weltgedanken, dem fertigen Kosmos die Einheit der Gottesvorstellung correspondirt (s. unten 4 5). Allerdings aber verleiht erst der Hinzutritt eines religiösen Motives jenen beiden, nur von dem oberen und dem unteren Grenzbegriff aus in der Form der Hypothese vollziehbaren, Ideen von Gott und Welt Consistenz und Werth. Die disparate Vielheit der Erscheinungswelt, wie sie das Object der wissenschaftlichen Erkenntniß bildet, ist nämlich ganz dazu angethan, das persönliche Bewußtsein zu obruiren und zu ersticken, dem Menschen das vornehme Gefühl für persönliche Werthe zu rauben, wenn nicht zugleich mit dem unendlich Vielen eine letzte Einheit gedacht wird, und zwar nicht blos in der Form des Kosmos, welche alle Unterschiede und Gegensätze einschließt, sondern in der Form der Gottheit, welche sie ausschließt und dadurch erst die Kehrseite der Betrachtung ermöglicht und, was mehr ist, erträglich macht. Ohne das Gegen- und Uebergewicht der Gottesidee kann der Weltgedanke, das uferlose, ewig bewegte Meer, nur einen durchaus verwirrenden, ja verwildernden Eindruck auf den kräftiger fühlenden Menschen machen. Verwirrend, sofern ihm die unabsehbare Vielheit des Seins Schwindel erregt; verwildernd, sofern er, lediglich als Theil des Naturmechanismus sich betrachtend, auch kein Motiv mehr anerkennen kann, sich selbst der Natur und ihren Impulsen überlegen zu achten. Um sich zur geistigen Freiheit über die Welt erheben zu können, muß im Bewußtsein ein Punkt gegeben sein, welcher höher, ja in absoluter Höhe liegt. Insofern ist die Gottesidee schon in ihrer abstrakteren Fassung ein practisches Bedürfnis des persönlichen Daseins. Aber sie entzieht sich der Wissenschaft, zu welcher sie nur insofern in einem Verhältnisse steht, als sie das Recht einer an sich möglichen, ja unausweichlichen Hypothese beansprucht. Jeder Versuch dagegen einer wirklich philosophischen Ableitung des inneren Wesens Gottes aus der Idee des Absoluten beruht auf einer Selbsttäuschung, sofern der wahre Ableitungspunkt vielmehr in der Welt gegeben ist. Und zwar kommt bekanntlich jedwede Construction des Gottesbegriffes entweder auf dem Wege der Entschränkung oder auf dem der Steigerung zu Stande. Auf jenem gewinnt man zwar formal richtige Bestimmungen, aber doch nur leere Abstractionen, lediglich negative Ausdrücke, womit man den oberen

Grenzbegriff zu treffen erhofft, wie die auf den Bahnen des Areopagiten wandelnde mittelalterliche und altprotestantische Scholastik thut; auf diesem zwar lebensvolle, aber immer nur bildliche Anschauungen, die im besten Falle den Werth von glücklichen Symbolen erreichen können. Beiderlei Aussagen miteinander zu verbinden, sie unter und gegeneinander richtig zu stellen: das gehört zu den schwierigsten Aufgaben der Dogmatik. Diese hat nämlich sowohl aus jenen negativen wie aus diesen bildlichen Bestimmungen eine Reihe von unter sich verträglichen Vorstellungsreihen zu gestalten, sie in möglichste formale Uebereinstimmung unter einander zu bringen. „Aus diesem Trieb und Drang ist alle Dogmatik und jede systematische Glaubenslehre entstanden" (R. Schramm, Die Erkennbarkeit Gottes in der Philosophie und in der Religion, 1876, S. 110). Im Unterschiede davon wird ein unter unseren Voraussetzungen geübtes speculatives Verfahren weder von einem fälschlich isolirten Weltgedanken aus etwa in der Weise eines kosmologischen oder teleologischen Beweises den Gottesgedanken feststellen, noch umgekehrt von einem ebenso fälschlich isolirten Gottesgedanken aus auf gnostisch-emanatistischen Phantasiepfaden oder auf Reflexionen darüber, daß Gottes Liebe ein Object finden müsse u. dgl., einen Uebergang zur Welt gewinnen wollen.

4. Die Schöpfung.

An die Stelle des täuschenden Verfahrens, demzufolge aus dem Begriff Gottes die Nothwendigkeit der Schöpfung hergeleitet wird, während doch thatsächlich jener Gottesbegriff selbst schon nach dem Weltresultat eingerichtet und geformt ist, tritt ein Spiel mit offener Karte, wo den beiden Begriffen gleiche Denknothwendigkeit und gleichzeitige Entstehung zuerkannt wird. Einigermaaßen war einer solchen Forderung R. selbst in der ersten Auflage entgegengekommen, indem er den Weltgedanken in die Entfaltung des Gottesgedankens aufgenommen hatte, sofern sich dort das Nichtich Gottes als die absolut nothwendige Folge der göttlichen Selbsterfassung, auf der die Personalität beruht, darstellte. In und mit seiner unbedingten Selbstvollendung rein aus sich selbst heraus war unmittelbar zugleich die Nothwendigkeit einer nach außen gehenden Wirksamkeit gesetzt. Mit dem Ich sollte der Gedanke des Nichtichs auf nothwendige Weise sich einstellen, wie nach einer verwandten Construction umgekehrt das Ich seine Consistenz eben im Gegensatz zum Nichtich gewinnt. Gott muß sein Nichtich denken, folglich auch setzen; das gesetzte Nichtich ist aber eine Negation, eine Schranke Gottes, durch welche seine Absolutheit aufgehoben wäre, wenn er die letztere nicht beständig wiederherstellen würde, indem er das Nichtich als solches auf-

hebt und sich selbst im Leben der Creatur wiederfindet. Eine solche Auffassung lag ganz im Geist und Trieb der Zeit. Am nächsten liegt immer der Vergleich mit Carl Schwarz (Wesen der Religion, 1847, I, S. 179, 195, 197), bei welchem die beiden als „dialektische Momente" zu einander sich verhaltenden Acte ewige Selbstvermittelung und zeitliche Weltentwickelung heißen (S. 181). Aber R.'s Speculation verfügt immer über die realistischeren Begriffe, und überdies läßt sich zu ihren Gunsten geltend machen, daß sie den ewig sich bekämpfenden Ansprüchen des Monismus und des Dualismus in gleicher Weise entgegen komme, gleichzeitig aber auch einer unausweichlichen Forderung des Pantheismus gerecht werde. In der That ist dieser Gottesbegriff nicht blos einheitlich zugespitzt, sondern auch wesentlich theistisch gehalten, wie die Bestimmungen über Person und Geist erweisen; er nimmt gleichwohl die von der stets zwiespältigen Erfahrung gebotenen, auf eine dualistische Lösung des Welträthsels hindrängenden, Motive vermöge der Lehre vom Nichtich und seiner Wiederaufhebung in sich auf; er befriedigt endlich bei aller Betonung der Transcendenz zugleich den unsterblichen Drang des Pantheismus nach einer in der ganzen Schöpfung gegenwärtig wirkenden, sie in sich selbst hegenden und bewegenden oder richtiger sich selbst in sie hineinlebenden Gottheit. Aber gerade auf letzterem Punkt theilt R. je länger je mehr gewisse, fast pathologisch zu verstehende, Stimmungen, Abneigungen und Furchtanwandlungen der gesammten Restaurationstheologie. Demnach vernehmen wir jetzt in der zweiten Auflage und in der „Uebersicht", jene frühere Construction sei eine durchaus „verunglückte" Behandlung dieses Punktes gewesen, an welche sich der Vorwurf des Pantheismus und Dualismus mit einigem Schein habe anschließen können. So schrieb R. vornehmlich unter dem Eindruck der Einwendungen, welche einerseits von Thilo (S. 164 f., 175 f., 271 f.), andererseits von Julius Müller (Lehre von der Sünde, 3. Aufl. I, S. 197 f.) und J. A. Dorner (Jahrbücher für deutsche Theologie, I, S. 370 f.) erhoben worden waren. Wiederum also aus Motiven eines religiösen Empfindens, wie es ihn mit dem letztgenannten Theologen verband, wird an der entsprechenden Stelle der zweiten Auflage nunmehr eine Remedur geboten[1]) vermöge einer schon etliche

[1]) Geholfen hat dieselbe freilich wenig oder nichts. „Spuren pantheistischer Speculation" findet letztlich auch wieder Frank, Geschichte der neuern Theologie, insonderheit der systematischen, seit Schleiermacher, 3. Aufl. 1898, S. 147 bei R., z. B. den „Selbsterzeugungsprozeß Gottes". Kein undankbareres Geschäft ist denkbar, als das von dem guten Willen, nach dieser Seite hin unanstößig befunden zu werden, auferlegte.

Schritte vorher ad hoc getroffenen Unterscheidung, so daß das für Gott absolut nothwendige Denken seines Nichtichs keineswegs mehr unmittelbar zugleich auch ein Setzen desselben einschließen soll. Zwar liege in der göttlichen Natur die reale Möglichkeit zu jedweder Wirksamkeit, aber diese Möglichkeit werde zu einer Causalität erst von der sich Zwecke setzenden Persönlichkeit aus. Somit seien Können, Wollen, Wirken Gottes keineswegs identisch, und es gebe für ihn lediglich keinerlei Nothwendigkeit, vermöge welcher er alle in ihm beschlossenen physischen Möglichkeiten (mit den moralischen verhält es sich anders) verwirklichen müsse. Im vorliegenden Falle erleiden diese Grundsätze folgende Anwendung. Indem Gott sich zur absoluten Person bestimmt, den Gedanken seiner selbst vollzieht, vollzieht er, einer unverbrüchlichen logischen Nothwendigkeit, nämlich dem mit dem Gesetz der Identität zugleich gegebenen Gesetz des Widerspruchs zufolge, auch den Gedanken seines contradictorischen Gegensatzes, also eines Seins, welches alles das, was er ist, nicht ist. Aber diese logisch unabwendbare Nothwendigkeit, den Gedanken seines Nichtichs zu denken, soll nunmehr für Gott keineswegs ohne Weiteres die Consequenz mit sich führen, diesen Gedanken auch zu setzen. Es steht bei ihm, denselben zu setzen oder nicht zu setzen. Diese physisch offenstehende Möglichkeit beider Seiten der logischen Alternative hebt sich jedoch moralisch alsbald auf, sofern die eine derselben zur moralischen Unmöglichkeit, eben darum aber die andere zur Nothwendigkeit wird. Indem er den Gedanken seines Nichtichs setzt, bringt er also doch wirklich, aber eben nicht mit physischer, sondern mit moralischer Nothwendigkeit ein anderes Sein, ein Sein außer ihm hervor, das er sofort zum Gegenstande einer persönlichen Wirksamkeit macht, welche darauf ausgeht, an dem Andern alles das, was Bestimmtheit Gottes nicht ist, dadurch aufzuheben, daß sie an ihm alles das denkt und setzt, was Bestimmtheit Gottes ist. Von hier ab ist wieder freie Bahn für ein correct speculatives Denken. Gott kann nämlich nicht umhin, sein Anderes, sobald es für ihn Gegenstand geworden ist, durch sein auf dasselbe gerichtetes Denken und Setzen aus seiner contradictorischen Gegensätzlichkeit gegen ihn in die Gleichbestimmtheit mit Gott umzudenken und umzusetzen, es gleichsam aus dem unhaltbaren Verhältniß eines Gegensatzes zu ihm zu befreien. In gleich ewigem Act, wie sie gesetzt wird, wird die Schranke auch aufgehoben. Wiewohl unvermischt mit ihm und verschieden von ihm, lebt dann Gott doch in diesem, ihm schlechthin gleichbestimmten Anderen, in absoluter Einheit mit ihm, sein eigenes Leben. Und dadurch verliert Gott nichts von seiner Vollkommenheit; im Gegentheil, er gewinnt

damit wesentlich. Denn — so argumentirt jetzt wieder der spätere R. gegen den früheren — der Begriff der Vollkommenheit schließt die Fähigkeit des Vollkommenen, ein Verhältniß zu Anderem einzugehen, ohne dadurch in seinem eigenen Sein beeinträchtigt zu werden, ebenso bestimmt in sich, als andererseits die Unterlassung des Setzens des Nichtichs, das doch bereits gedacht ist, sich nur aus irgend einer Art von Selbstsucht erklären würde. Auf diese Weise reflectirt das an der göttlichen Natur sich schlechthin vollziehende Bewußtsein Gottes trotz dieser seiner schon erreichten Vollendung doch aus sich selbst heraus den Gedanken einer Welt, wird also Gott mit innerer Nothwendigkeit und kraft seiner eigenen Selbstbestimmung die Causalität eines mit ihm schlechthin geeinigten Anderen; und zwar ist diese seine Selbstbestimmung, kraft deren es zur Schöpfung, zum Dasein der Creatur kommt, nichts Anderes, als sein Lieben. Insofern „gibt es auch nach unserer Lehre einen Gott ohne Welt nicht".

Eine Beurtheilung dieser Schöpfungslehre wird erst an einem späteren Orte möglich werden. Schon hier aber begreift es sich, wie leicht man, von der ersten Ausgabe herkommend, den Eindruck empfangen konnte, als kehre hier das auch in zahlreichen anderen Fällen Wahrgenommene wieder, daß nämlich die Kühnheit eines ersten Wurfs durch nachfolgende Correcturen und Retractationen gesühnt werden solle. Selbst R. Ahrendts in dem von warmer Begeisterung getragenen Artikel „Richard R., sein Leben und seine Theologie" (in der Zeitschrift „Die Leuchte", 1876, S. 229–260) urtheilt, R. habe seine Gedanken in der ersten Auflage zu originellerem Ausdruck gebracht, als in der zweiten. Indem R. im Verein mit den oben genannten Theologen, insonderheit mit Martensen (Christliche Ethik, 1871, S. 97 f.), auf dem in Rede stehenden Punkt gegen Schleiermacher kämpft, gewinnt er den Vortheil, die Schöpfung auf ein Motiv der Liebe zurückzuführen und an dem Verhalten Gottes zu seinem Nichtich den Begriff der Liebe in seiner Reinheit entwickeln zu können. Denn keine andere Nothwendigkeit als die der Liebe ist es ja gewesen, vermöge welcher Gott nicht anders konnte, als sein Nichtich setzen, um es sofort in seiner reinen Gegensätzlichkeit aufzuheben und das non ego zum alter ego zu erheben. In Wahrheit ist dieses Motiv der Liebe freilich erst nachträglich in den geradlinigen Gedankengang von Gott zur Welt eingetragen, um für Alles, was an Liebe erfahrbar ist, einen obersten Typus, eine übersinnliche Wurzel zu schaffen. Und vollends ein antecipirtes Stück Ethik liegt vor in der Betrachtung, daß Gott, falls er sein Nichtich blos denken, nicht auch setzen wollte, dem Verdachte des Neides Raum geben würde, oder wenn

dieser sein Entschluß, das Nichtich auch zu setzen, damit begründet wird, es sei überhaupt ein Zeichen des Vollkommenen, sich altruistischen Motiven ohne Gefahr der Einbuße an eigenem Gehalt hingeben zu können. Noch weniger als diese stark anthropopathischen Reflexionen über den Gottesbegriff wird man jene entgegengesetzte Behandlungsweise des Verhältnisses von Möglichkeit und Wirklichkeit auf physischem und moralischem Gebiete als durch einen reinen Fortschritt des Gedankens selbst herbeigeführt erachten können, sofern doch mindestens der zu Grunde liegende Begriff der Freiheit, wornach außer den Bestimmungen, die Gott sich wirklich gibt, für ihn auch noch andere möglich oder denkbar sein sollen, von der Thatsache des menschlichen Bewußtseins, das während des Thuns stets von der Vorstellung des Andersthunkönnens begleitet wird, abstrahirt ist. Nun wäre zunächst erst die Frage zu entscheiden, ob jene Vorstellung des Andersthunkönnens mehr als eine lediglich psychologische Begleiterscheinung des menschlichen Handelns ist. Aber auch wenn man sich dem Beweisverfahren, welches der Verfasser bei einer späteren Gelegenheit gegen den psychologischen und den religiösen Determinismus richtet, gefangen gibt, wird man immer noch Anstand nehmen, in das Bewußtsein Gottes eine überlegende Erwägung der Alternative hineinzudenken, wie sie an jenem Punkte der Entwickelung sich ergibt, wo die Consequenzen der Entscheidung für oder wider die Setzung des zunächst lediglich gedachten Nichtichs in aller Form durchgesprochen werden, um dann schließlich „sicher zu erkennen, wie Gott in dem hier vorliegenden Falle sich bestimmt". So pflegen wir Menschen allerdings am Scheidewege zu stehen und zu überlegen. Wir empfinden es aber als eine Steigerung, wenn wir ohne eine solche Reflexion mit innerer Nothwendigkeit sofort den Weg beschreiten, auf welchem unser Gestirn leuchtet. Auch nach R. selbst kann von einer willkürlichen Entscheidung darüber, ob Gott schaffen oder nicht schaffen wolle, gar nicht die Rede sein. Die Liebe läßt ihm so wenig eine Wahl, daß Thilo bei R. sogar den spinozistischen Freiheitsbegriff entdeckt haben will, wornach ein Wesen dann frei handelt, wenn es ungehemmt die innere Nothwendigkeit seiner Natur offenbart (S. 175). Wir werden unten (s. 29) darauf zurückkommen. Jedenfalls laufen in dieser Richtung die von R. angerufenen Worte Schelling's: „Wer wählt, der weiß nicht, was er will und will daher nicht", und J. H. Fichte's: „Das ist die absolute Freiheit, absolut zweifellos entschlossen zu sein für Eines, keine Wahl nöthig zu haben." Wie überhaupt jene ganze Ueberlegung, kraft deren es vom Denken auch zum Setzen kommt, nur in unser nachschaffendes Bewußtsein fällt, so führt auch die Unterscheidung von

Denken und Setzen schließlich keineswegs zu dem gewünschten Ziel, die Vorstellung der Nothwendigkeit aus dem Gottesbegriff zu entfernen. Denn wenn dadurch auch erreicht sein sollte, daß „sein Denken seinem Wollen und Thun keine Gewalt anthut", so muß er dafür „allerdings hinsichtlich jenes Gedankens sich selbst bestimmen, ob er ihn setzen oder ungesetzt lassen will. Dies ist für ihn eine unabwendliche Nothwendigkeit, eben weil die angegebene Alternative ausdrücklich in seine Macht der Selbstbestimmung gestellt ist". In Wahrheit kann Gott, soweit sein Begriff auf speculativem Wege bestimmt werden soll, keinen Augenblick als zwischen zwei Möglichkeiten stehend gedacht werden. Denn dann ließe sich die Entscheidung, die er trifft, von uns Menschen doch immer nur als ein Ereigniß constatiren, nicht aber a priori bestimmen. Dem speculativen Prinzip entspricht es allein, wenn jene zwischen Denken und Setzen angebrachte Station eben darum, weil der einherfahrende Zug des sich selbst bewegenden Gedankens doch nicht dabei anhält, als überflüssig hinwegfällt.

Indessen so schlechtweg überfahren wird auf R.'s Reiseroute die Station freilich nicht, und die Rechnung mit gebrochenen Größen, die unseres Bedünkens erst im Bereiche der Endlichkeit zulässig ist, setzt sich alsbald fort in Gestalt einer zweiten Vorsichtsmaaßregel, welche getroffen wird, abermals nur, um etwaigen pantheistischen Anschluß zu verhindern. Es soll nämlich der Modus bestimmt werden, unter welchem Gott schafft, d. h. das ihm contradictorisch entgegengesetzte Sein als mit Gott selbst gleich bestimmt setzt. Thäte er dies vermöge eines rein absoluten Actes, so würde das Product wieder ein Absolutes sein, d. h. „ein zweites Exemplar Gottes — mithin viel zu viel, vor Allem aber ein baarer Widersinn"; und diese Ueberlegung — wir können uns nun einmal anschaulicher und, wie uns dünkt, auch sachgemäßer nicht ausdrücken — hält ihn ab, auf absolute Weise zu handeln. In den einfachen speculativen Gedanken, daß die Schöpfung Weltwerdung Gottes im Sinne einer zeiträumlichen Auswirkung ewigen Denkens und zeitlosen Setzens sei, wird gleichsam die Vorstellung eines ermäßigten Tempos hereingetragen, in welchem die Bewegung sich vollziehen soll. Damit das Uhrwerk nicht in Einem Moment sich abspielt, die ganze Kette im Nu abschnurrt, bringt der weise Uhrmeister die Hemmung darin an und zwingt es damit, Zeit und Stunde anzuzeigen. Das Bild hat seinen Werth darin, daß es genau auf das Verhältniß paßt, welches nach R. zwischen Zeit und Ewigkeit statt hat. Wir werden darauf später zurückkommen (s. 26). Einstweilen genügt es, festzustellen, daß es bei R. an Gott selbst, nicht etwa blos an uns liegt, wenn er seinen contradicto-

rischen Gegensatz nur „successiv" wieder sich selbst gleich setzt, sagen wir einmal mit einem ad hoc geschaffenen Ausdruck: „die Contraposition in Reposition umsetzt". Auf diese Weise erscheint in der zweiten Auflage alles Schaffen Gottes als ein nur „relativ absolutes", als ein solches, „in welchem Gott die Wirkungskraft seiner absoluten Causalität in entsprechender Weise ermäßigt" und „anhält". Was aber diesen nachträglich auf der bezeichneten Station angebrachten Aufenthalt veranlaßt, ist wiederum mehr ein Interesse des religiösen Bewußtseins, als des reinen Denkens. Denn „wird die Welt, zunächst eben nur unsere irdische Welt, wie sie jetzt ist, so angesehen, daß sie das bereits wirklich sei, was Gott hervorzubringen bezweckte, indem er an ihre Schöpfung ging, so ist jeder Theodicee der Weg abgeschnitten", während in der Erwägung, daß ein noch nicht fertiges Werk auch nicht vollkommen sein kann und wir noch mitten im Schöpfungsprozesse des irdischen Werdens stehen, auch die ganze Theodicee beschlossen liegt.

Aber die erste Auflage führt uns demselben Ziele in einfacherer und directerer Linie entgegen. Das vernichtende und zerstörende Uebel in der Welt erklärt sich kaum besser unter der Voraussetzung, daß Gott, um nicht, von seinem Standpunkte betrachtet, zu viel zu thun, von unserem Standpunkte betrachtet zu wenig gethan hat, als unter der anderen, daß die Schöpfung zunächst das reine Gegentheil Gottes ist und erst durch einen, für uns in unendlicher Zeitfolge sich explicirenden, Act organisirender Einwirkung Gottes „ihm gleich bestimmt" wird. Die Unvollkommenheit der Welt ist einfach damit gegeben, daß wir sie nur unter der Form der Zeit kennen, also nach R.'s Terminologie so, daß darin Sein und Werden nicht Eins sind, sondern auseinanderfallen, daher für uns die Nachwehen jenes zeitlosen Geburtsactes der Contraposition noch schreckhaft durch die ganze Schöpfung zittern. Zunächst können wir dazu keine andere Stellung nehmen, als „stille sein und harren". Das Tragische der Menschenschicksale findet seine speculative Begründung darin, daß Gott nicht anders denn als schaffend, sein Schaffen aber zunächst nicht anders, denn als Setzen seines Gegentheiles zu fassen ist. Das ist der festeste Nagel im ganzen Hausbau R.'s, und namentlich gibt die frühere Aufstellung, wornach das gesetzte Nichtich Gottes als solches eine Schranke, eine Negation Gottes ist, durch welche seine Absolutheit aufgehoben würde, falls sie nicht durch einen Gegenschlag persönlicher Einwirkung Wiederherstellung fände, einen ganz tauglichen Schlüssel zur Erklärung des großen Räthselbuches irdischer Loose, auf dessen einer Seite selbst für das erleuchtetste Auge das gerade Gegentheil von dem geschrieben steht, was auf der anderen

zu lesen ist: hier Unvollkommenheit und Verkümmerung, in der Wurzel vergiftete und preisgegebene Existenzen, unvermeidliche Opfer der Vererbung und der gesellschaftlichen Zwangslage, qualvolles Sterben und qualvolleres Leben, vernunft- und sinnloses Getriebe, blindes und grauenvolles Wüthen, das einfach Entsetzliche, zum Hohn vom rosigen Sonnenlicht beschienen; dort allenthalben sich anmeldende Symptome von Ordnung und Zweck, immer deutlicher lesbare Wegweiser aus der Tiefe nach der Höhe, sich consolidirende Bürgschaften für den Sieg des Guten, geheimnißvolles, aber oft eine erstaunliche Sicherheit erreichendes Walten richtender und rächender, dann aber auch wundervoll versöhnender und beseligender Mächte. Aber eben nur auf der ganzen Linie der unendlichen Fortbewegung des geschöpflichen Werdens vollzieht sich die Bewegung aus der Gottesferne in die Gottesnähe, der große Umschwung, in Folge dessen das Uebergewicht auf die Lichtseite zu liegen kommt. „Gott wird sein Alles in Allem" (I Cor 15 28). Er ist es in keinem Moment des Zeitverlaufes. Das ist im Grunde ja auch nach Pfleiderer's Kritik (S. 773) die einzige vernünftige Theodicee, mögen sich auch die Wenigsten damit zufrieden geben wollen, ja sich sogar ebenso hartnäckig, wie zuletzt doch immer erfolglos zu bereden suchen, sämmtliche Uebel seien lediglich Schein oder pädagogischer Apparat oder sonst etwas für unsere Verskunst Reimbares. In diesem Sinne halten wir es mit der Aufstellung R.'s: „Jede Weltsphäre muß bis zu ihrer Vollendung hin an sich betrachtet nicht blos mannigfache Unvollkommenheiten an sich haben, sondern auch als Ganzes unvollkommen sein. Aber diese Unvollkommenheit ist kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes in stetigem Aufgehobenwerden begriffen und folglich eine nur provisorische. Mit ihr besteht deßhalb die vollständige relative Vollkommenheit der Welt in jedem ihrer Punkte unbedingt zusammen. Hierin liegt die einzig wirkliche Theodicee, aber auch die schlechthin ausreichende." Insonderheit befinden sich die endlichen Geister (s. S. 62 f.) fortwährend „in provisorischem Zustande" und haben sich den launenhaften Stößen und Gegenstößen des Geschicks gegenüber mit der Einsicht zu waffnen, daß sie sich selbst nur als zeiträumliche Erscheinung kennen und doch gerade wegen solcher Einsicht mehr sind als dies. Insofern gilt also das Goethe'sche Wort:

Ist Er in Werdelust
Schaffender Freude nah —
Ach an der Erde Brust
Sind wir zum Leide da.

Gottes zeitloses Sein besteht ja gerade bei R. darin, daß für ihn Sein und Werden Eins sind. Eben deßhalb wird er von der Welt nie ein-

seitig in der Richtung ihrer Uebel und Schmerzen, sondern stets nur in ihrer Totalität berührt, und „diese Totalität der ihm von der Welt herkommenden Affectionen klingt ihm in jedem Momente derselben als eine erhabene Bejahung seines Zweckes mit ihr zusammen".

5. Der creatürliche Geist.

Indem wir die weitere Verfolgung der Theodicee einer späteren, der Betrachtung des Bösen in der Welt gewidmeten Erörterung aufbehalten (4 3), wenden wir uns wieder der Lehre von der Schöpfung zu. Auch von dem unsererseits gewählten Ausgangspunkte aus erweisen sich die Grundzüge dieser Kosmologie als vollkommen annehmbar. Die Welt ist als „ein Ganzes von Sein, das sich nur in Bruchtheilen ausdrückt", als eine endlose Vielheit von endlichem Sein, d. h. von Einzelsein zu begreifen. Sofern sie eine Welt von endlichem Sein oder Einzelsein ist, ist sie das Andere Gottes, von ihm als ein blos relatives Sein verschieden; sofern sie aber eine endlose Welt von solchem Sein ist, ist sie Gott gleichbestimmt und kann die Fülle seines actuellen oder geistigen Seins aufnehmen. In ihrer, übrigens nie schlechthin erreichbaren, Vollendung gedacht, ist die Welt dasselbe unter der Form der Endlichkeit, was Gott als geistige Person unter der Form der Absolutheit ist, gleichsam ein in's Unendliche fortlaufender Decimalbruch oder einem anderen, schon mannigfach gebrauchten, Gleichnisse zufolge die Bildnißseite an der Universalmünze, welcher als Zahlenseite die Welt entspricht. Die Verschiedenheit von Gott und Welt bringt R. dadurch zum Ausdruck, daß Gott als das göttliche Wesen sein Sein absolut außer der Welt hat, der Welt absolut transscendent bleibt. Daher die Unerkennbarkeit des „verborgenen Gottes". Aber die Kehrseite dieser vollständigen Transscendenz ist eine nicht minder vollständige Immanenz, sofern er sich kosmisches Sein gibt unter dem Modus seines actuellen Seins oder Geistseins. Es liegt nämlich im Begriffe der Schöpfung, daß Gott in ihr und durch sie die Welt als Geist setzt, während, was in der Welt nicht Geist ist, auch nicht zur definitiven Schöpfung gehören kann, sondern nur als vorübergehend aufgeführtes Baugerüste zu betrachten ist, welches abgebrochen wird, sobald der Weltbau selbst erreicht ist (s. unten 7 6). Nur dem creatürlichen Geist kann der absolute Geist immanent sein, und zwar, da die Personalität die wesentliche Formbestimmtheit des Geistes überhaupt ist, in einer endlosen Vielheit von einzelnen persönlichen Geistern, in einer creatürlichen Geisterwelt, die aber in ihrer Vollendung sofort wieder als eine große Einheit zu denken ist. Denn der Begriff des Geistes — schlecht-

hin Gedanke seiendes Dasein und schlechthiniges Dasein von Gedanken — bringt es mit sich, daß die persönlichen Geister erstlich für einander da sind, d. h. denkend sich gegenseitig ihr ideelles Bild in's Bewußtsein zu reflectiren, also sich gegenseitig zu erkennen, zu verstehen, zu durchschauen und so unter sich eine gegenseitige Einheit des Bewußtseins herzustellen vermögen; daß sie aber zweitens auch des wollenden Setzens fähig sind, d. h. das ideelle Bild, welches sie von einander in ihrem Bewußtsein tragen, gegenseitig wollend zu affirmiren, ihm gegenseitig in sich Dasein zu geben vermögen. Letzteres geschieht nun aber so, daß die Geister gegenseitig vermöge ihrer Selbstbestimmung, Jeder den geistigen Gehalt des Anderen, indem er im Einklange mit ihm denkt und will, auch in sich selbst erzeugen, und so sich dem Anderen verähnlichen und gleichmachen, ihn in sich copiren und nachbilden, ebendamit aber ihn in sich hineinversetzen und sich aneignen, womit jene ideelle Einheit ihres Bewußtseins erst zu einer realen Einheit ihrer Personen erhoben und schlechthin vollzogen wird. Denn im Gegensatze zur Materie sind die Geister als solche schlechthin durchdringlich, können schlechthin in einander sein, wie das in jeder lebendigen Erfahrung der Liebe im Grunde anerkannt wird. „Man bleibt nur leider bei diesem Bewußtsein als bloßem Gefühl stehen. Statt dessen ist aber mit demselben Ernst zu machen — auch wissenschaftlich so gut wie im Gemüthsleben. Eine in so hohem Grade populäre Ueberzeugung darf ja wohl verlangen, auch in der Wissenschaft zu ihrem Rechte zu kommen; bloße sentimentale Phrasen können ihr nicht genügen."

Wir stehen hier an einem Punkte, darauf der früher (s. S. 32 f.) dargestellte Betrieb der am großen Weltgedicht spinnenden Speculation recht anschaulich wird. Sie bringt es zu überraschenden Einblicken in die Geistes- und Geisterwelt, aber diese Einblicke geben wieder nur gerade so viel Licht, als sie Erlebnisse bedeuten und aus diesen Erlebnissen wieder selbst Deutung empfangen. Etwas Romantik steckt ja wohl darin. Aber recht stumpfsinnig bleibt darum doch Thilo's Witz, die Thränen des Trennungsschmerzes seien für R. wohl das aus der Wunde auseinandergerissener Geister geflossene Blut (S. 169). Vielmehr soll ja jeder Schmerz erlöschen in dem Wissen um das solide Wesen geistigen Ineinanderseins. Und durchaus folgerecht und methodisch beschreibt R. alle wahre Liebe als ein „gegenseitig sich Verähnlichen" der Geister; „sie vollzieht sich genau in dem nämlichen Verhältnisse, in welchem ihre gegenseitige Verähnlichung sich vollendet". Schon der speculative Gesichtspunkt der durchgeführten Gegensätzlichkeit von Geist und Materie bringt unter anderen Consequenzen auch das mit sich, daß

persönliche Geister vermöge der Liebe schlechthin ineinander sein können und eben darum auch der absolute Geist in der creatürlichen Geisterwelt kosmisch sein kann. Damit aber diese Schöpfung wirklich das gleichbestimmte Andere Gottes werde, muß freilich noch als letztes Gleichheitsmerkmal dieses hinzugenommen werden, daß Gott, was er ist, durch sich selbst ist. Es muß daher auch die Welt persönlicher Geister, was sie ist, durch sich selbst geworden sein. Das Sein überhaupt kann das Geschöpf freilich nicht durch sich selbst haben, wohl aber sein Sosein durch die der Persönlichkeit eignende Macht der Selbstbestimmung; und nur unter dieser Voraussetzung kann das Geschöpf auch für das göttliche Ich ein Du, also ein wirklicher Gegenstand der göttlichen Liebe sein.

Im Zusammenhang der entwickelten Gedankenreihe braucht diese Forderung freilich kaum erst als eine neue erhoben zu werden, da sie von dem Begriffe des Geistes aus selbstverständlich ist. Hier erst gewinnt dieser Begriff seine vollständige Durchsichtigkeit, freilich auch seine entschiedenste Gegensätzlichkeit zu dem gewöhnlichen und landläufigen Denken, welches den Geist dem Menschen einfach anerschaffen, also vom Schöpfer „aus der Pistole geschossen werden" läßt. Zu dem bleibendsten Gehalt aller neueren Speculation dürfte die Ueberwindung dieses populären Begriffs oder Unbegriffs gehören, welcher auf lediglich emanatistischen Vorstellungen ruht und die Gottverwandtschaft des Menschen als einen Ausfluß des absoluten Geisteslebens erklärt. Insonderheit handelt es sich dabei um gründliche Beseitigung der uralten und fast unausrottbaren Phantasie von einer im Leib verkapselten, in ihm wie in einem Futteral steckenden Seele. Da hiermit die Vorstellung von der Seele selbst materialisirt ist, erklärt sich zur Genüge die Ohnmacht einer solchen „Psychologie", des Materialismus Meister zu werden. Wo im späteren Verlaufe der Beschreibung des moralischen Prozesses R. Gelegenheit zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit dem Materialismus nimmt, räumt er ihm die, freilich mit Händen zu greifende, Thatsache ein, daß das psychische Leben auf allen seinen Stufen das Product der animalischen Organisation der Materie ist, daher auch das Maaß seiner Steigerung jedesmal genau demjenigen der Steigerung jener Organisation entspricht. Dagegen von einer anerschaffenen seelischen oder geistigen Substanz sprechen heißt dem Materialismus in die Hände arbeiten und ihm durch Aufdeckung der dabei unterlaufenden Anthropomorphismen und Mythologumene den Sieg leicht machen. In Wahrheit ist Geist, wo immer er sich findet, stets „ein Werk der mannigfachsten und innerlichsten Vermittelungen". „Unmittelbar schaffen kann

Gott nur das, was die materielle Naturbasis für die moralische Genesis des geschöpflichen Geistes ausmacht, die materiellen Naturbedingungen derselben." „Aber diese in einander zu arbeiten zu solcher absoluten Einheit, das kann nur die betreffende Creatur selbst in sich durch ihr eigenes Denken und Setzen; nimmermehr kann der Vollzug einer solchen Einheit durch ein fremdes Denken und Setzen geschehen, auch nicht durch das des Schöpfers." Nur das Geschöpf, nämlich das persönliche, selbst kann in seiner eigenen Person jene absolute Vereinigung und Durchdringung von Gedanke und Dasein vollziehen, die hier Geist heißt; und so kann denn Gott das geistige Geschöpf nicht, wie die Materie, unmittelbar, sondern nur mittelbar schaffen: „nur auf einem Umwege, nämlich nur so, daß er unmittelbar ein materielles Geschöpf schafft, welches spezifisch so eingerichtet ist, daß es sich selbst aus der Materialität in die Geistigkeit zu transsubstanziren, sich selbst zu vergeistigen vermag." Damit ist ein Schlüssel zur Erklärung der geistigen und sittlichen Welt gefertigt, welcher den unbestreitbaren Vordersätzen der materialistischen Weltanschauung ebenso gerecht wird, wie er ihren Folgerungen durch den Nachweis eines, auf der materiellen Unterlage sich erhebenden, Aufbaues geistiger Organe und übersinnlicher Erwerbe entgegentritt. Aber auch das einfache Nebeneinander von Geist und Natur wie es Voraussetzung bei Schleiermacher ist, wird beseitigt. Dies hat Spörri richtig hervorgehoben. „Darauf, daß der Geist in dieser realistischen Fassung nur als Product eines Entwickelungsprozesses verstanden wird, beruht der Hauptfortschritt R.'s über Schleiermacher hinaus. Die ethischen Factoren werden nicht, wie von diesem, als ein ruhiges Sein beschrieben, sondern in ihrer Entstehung construirt mit all' den kosmischen Voraussetzungen, welche dazu gehören" (Zeitstimmen aus der reformirten Kirche der Schweiz IX, 1867, S. 406).

Daß, um die ausmalenden Farben des Schöpfungsbildes in Kürze anzudeuten, das Schaffen Gottes ein anfangsloses ist, versteht sich bei jedem strengen und geschulten Denken von selbst, zumal wenn, wie das hier der Fall ist, „Schöpfung" im Grunde nur ein seiner Verständlichkeit halber aus der dogmatischen Sprache beibehaltener Ausdruck für den speculativen Begriff der Contraposition und ihrer beginnenden Wiederaufhebung ist. Ueberraschender wirkt die wahrhaft großartige Weise, wie R. die entsprechende Endlosigkeit der Schöpfung faßt. Eine nie abbrechende Reihe von Weltsphären entsteht; bei keiner bleibt Gott stehen, keine thut ihm genug; jede wird das Motiv zur Conception einer neuen. Jede folgende Weltsphäre hat in dem, aus der zunächst vorangegangenen zurückgebliebenen, Niederschlag ihre Voraussetzung; jede ergibt ein dem

Begriffe Gottes adäquateres kosmisches Sein; aber die Inadäquation beharrt doch als ein nie vollständig zu tilgender, irrationaler Defect, als ein Rest, mit welchem Gott die Arbeit auf's Neue beginnt, um sie dem Endziel noch näher zu führen, als dies bisher der Fall gewesen war. Auf diese Weise denkt sich R. Gott innigst beteiligt bei dem Weltprozesse, ohne daß er darum in demselben auf- oder gar unterginge. An diesem Orte liegt also das religiöse Interesse, welches hier zur Reproduction der origenistischen Idee von sich succedirenden Welten geführt hat, deren jede für sich zum Abschlusse kommt, aber auch immer wieder nur zu relativer Vollendung heranreift. In infinitum geht über jede Weltstufe die göttliche Schöpferthätigkeit hinaus. Immer reicher wird die Welt der Geister, immer lebendiger ihre Wechselwirkung unter einander. Dabei ist eine jede dieser Sphären im Allgemeinen nach derselben Formel construirt; aber ein freies künstlerisches Spiel durchbricht den strengen Schematismus der immanenten logischen Nothwendigkeit. „Alle Schöpfungen Gottes charakterisirt gleich sehr Beides, sinnreiche Oekonomie und genialer Luxus, jene im Grundrisse, dieser in der Ausführung." Jeder Einzelkreis der Schöpfung stellt ein organisches Ganze von Einzelpersonen dar; diejenigen Einzelpersonen verschiedener Weltsphären, die einander vermöge der Gleichheit der centralen Stellung, die sie in dem Organismus ihrer besondern Weltsphären einnehmen, entsprechen, wachsen wieder unter einander zusammen und bilden gleichsam die vermittelnden Ringe zwischen den verschiedenen Weltsystemen und zugleich eine durch die ganze Tiefe des Weltganzen hindurchreichende „Axe der gesammten mit Gott schlechthin geeinigten Geisterschöpfung", und selbst der Christus R.'s geht zuletzt in dieser höchsten Collectiveinheit auf (s. 47).

6. Zeit und Ewigkeit.

Hier sind wir nun aber an einem Punkt angelangt, wo ein früher schon leise anklingender Zweifel an der architektonisch correcten Gliederung des Gebäudes sich mit erneuter Kraft regen wird. Einer grundlegenden Bestimmung zufolge kann das absolute Sein nur als mit keinerlei Nichtsein vermischt, d. h. als in keiner Weise zeitliches Sein gedacht werden. Dann darf aber auch das Charakteristische der Schöpfung, ihre Signatur als Succession, für Gott nicht vorhanden sein. Aber eben diese Consequenz verwirft R., wie gleich seine Lehre von der göttlichen Weltregierung beweist. Vermöge seines ewigen Denkens dieser Welt hat Gott einen Weltplan entworfen, der sich sowohl auf das Ziel der ganzen Entwickelung, als auch auf den Weg bezieht, auf dem sie dasselbe zu erreichen, auf die Stufen und Knoten, über welche hinweg jene Ent-

wickelung zu verlaufen hat. Diese völlig abstracte, gleichsam nur in unbenannten Zahlen ausgedrückte, Formel erhält ihre concrete Ausführung durch die göttliche Weltregierung, welche das ganze Spiel der sich selbst bestimmenden creatürlichen Ursachen auf allen Punkten durchdringt und alles Einzelne fortwährend so verkettet und verschlingt, daß jenes Product des speculativen Denkens Gottes, das wir Weltplan nennen, seine fortschreitende Verwirklichung findet. Nur so soll sich das Räthsel des Verhältnisses von göttlichem Vorherwissen und menschlicher Freiheit lösen (indem es nämlich ein apodiktisches Vorauswissen freier Handlungen nicht gibt), nur so Gottes Verhalten zum Weltverlauf vor dem Eindruck der absoluten Langeweile geschützt sein. An einem andern Orte (Zur Dogmatik, S. 86) hilft sich R. mit einem Bilde: nur so gleiche das Verhalten Gottes zur Welt nicht dem Abdrehen des Walzwerkes einer Spieluhr, dem von Ewigkeit her die abzuspielende Melodie in dem vollständig ausgeführten Satz von einzelnen Stiften fest aufgehämmert ist. Der göttliche Weltplan bildet nämlich, wie wir später bei Gelegenheit der Erörterung des Begriffes der Prädestination erfahren, insonderheit auch das Substrat dessen, was mit diesem terminus technicus der Dogmatik gemeint ist. „Die göttliche Weltregierung hat dafür zu sorgen, daß für die Uebernahme der unendlich mannigfaltigen Rollen, welche in dem großen Weltdrama der Vollführung der vollkommenen Erlösung an der sündigen Menschheit durch den Weltplan mit seiner ewigen Prädestination zum Voraus geordnet sind, die eigenthümlich qualificirten menschlichen Actoren in jedem Momente, wo sie in die Rolle einzutreten haben, vollzählig bereit seien, und diesen dann mittelst ihrer geschichtlichen Führung jedem die ihm eigenthümlich zufallende Rolle wirklich zu übertragen. Was die Theologie Erwählung nennt, ist daher eine Maaßregel der göttlichen Weisheit, in ihrer Richtung auf den Einzelnen motivirt theils durch dessen natürliche individuelle Beschaffenheit, theils durch seine geschichtliche Stellung, vermöge welcher er vor Anderen geeignet ist, als des Heils persönlicher Träger zugleich Werkzeug zu dessen Förderung in der Welt zu sein."

Auch hier springt sofort das religiöse Interesse an der Feststellung eines göttlichen Weltzweckes und der Sicherung seiner Erreichbarkeit ungeachtet des unberechenbaren Spieles menschlicher Velleitäten in's Auge. Damit allemal, sobald eine „Zeit erfüllet ist", dieser Zeit auch der entsprechende Messias nicht mangele, richtet sich Gott auf die Zeit ein in einer Weise, gegen welche, wenn es sich um eine dogmatische Construction handelte, nichts zu erinnern wäre. Dagegen speculativ begründen läßt sich immer nur ein einheitlicher Verlauf, kein mannigfach getheilter

und zusammengesetzter, dramatisch bewegter Hergang. Einen Anblick letzterer Art aber bietet uns hier der über den begrenzten Einzelscenen einer unbegrenzten Weltbühne schwebende und das in buntem Gedränge durcheinander wogende Personal derselben, trotz aller den Actoren gestatteten freien Improvisation, doch fortwährend zum richtigen Zusammenspiel anregende und so den Schlußeffect herbeiführende Gott. Das Weltdrama setzt sich unter dieser Voraussetzung zusammen aus dem Thun von zahllosen, nach Macht und Einsicht mehr oder weniger beschränkten Persönlichkeiten und dem Thun einer demselben Rechnung tragenden, aber mit überlegener Macht und Einsicht handelnden Persönlichkeit. Immer aber resultirt die Gesammtsumme aus einer, begrifflich unmöglichen, Addition des Menschlichen und des Göttlichen, des Unendlichen und des Endlichen. Ohne Zweifel entspricht ein solcher Rechnungsansatz der theologischen Durchschnittsmeinung, hier und da sogar auch einmal der Weltanschauung eines Philosophen. Beispielsweise wäre nach J. B. Meyer (Philosophische Zeitfragen, S. 269 f.) Gottes Allwissenheit immer nur auf das Nothwendige der gesammten Weltentwickelung, nicht aber auf das untergeordnete Mögliche, auf das liberum arbitrium gerichtet. Also ein Gott, der die Summe seiner „Allwissenheit" in jedem Augenblick vermehrt aus dem Stoff, welchen die Willensentscheidungen der Menschen ihm bereiten, oder je nach dem Ausfall dieser letzteren seine Schritte wechselt, da oder dort eingreift, um den Weltverlauf im richtigen Gleise zu erhalten! Ein solcher Gott ist doch sicherlich nach Analogie des Menschen gedacht, und zwar nicht mehr des Menschen nach seiner allgemeinen Art als creatürlicher Geist, was ja in der Ordnung wäre, sondern was hier vorschwebt, ist, um das oben gebrauchte Bild von der Schaubühne jetzt fallen zu lassen, etwa ein Schlachtendenker und Schlachtenlenker, welcher die Bewegung seiner Truppen je nach den Operationen des feindlichen Heeres bald so, bald anders anordnet, um dieses im rechten Moment desto sicherer zu vernichten, oder ein großer Kaufherr, der seine industriellen und finanziellen Unternehmungen je nach den wechselnden Cursen und Constellationen zielbewußt zu gestalten weiß, oder am Ende auch ein Katechet, welcher die Stationen seines Lehrgespräches, die Theilresultate, in welche sein dialektisches Verfahren zerfällt, und endlich auch das am Schluß auszusprechende Thema im Voraus formulirt und fixirt hat, während das Detail der Ausführung dem unberechenbaren Verlauf der Unterhaltung mit den Katechumenen anheimgestellt bleiben muß.

So unwidersprechlich hier eine Verendlichung und Vermenschlichung des Gottesbegriffs oder vielmehr des Gottesbildes vorliegt, so muß doch

zugegeben werden, daß eine solche Vorstellung fast unvermeidlich ist, sobald Gott nach der Weise des spezifisch dogmatischen Denkens in ein positives Verhältniß zur Zeit gestellt und davon Umgang genommen wird, daß Zeit überhaupt nur für uns da ist. Wenn wir unsererseits von Zeit und Raum sprechen, erinnern wir uns immer nur der einen, ewig unbegreiflichen Thatsache, daß es ein Prisma gibt, durch welches der einheitliche Lichtstrahl, der unser Bewußtsein mit realem Inhalt füllt, sich in ein Farbenspectrum auseinanderlegt, vermöge dessen was an sich in schlechthiniger Einheitlichkeit existirt uns nur als Neben- und Nacheinander verständlich wird. Jenseits des Prismas gibt es ein solches Neben- und Nacheinander nicht. Schon zu Anfang dieser Betrachtungen (S. 39) wurde der Grund angegeben, weßhalb die Speculation auf der strengen Durchführung dieses Grundgegensatzes zwischen zeitlosem Sein und zeitlichem Werden durchaus bestehen muß. Anderswie gibt es zwischen ihr und einer dogmatischen Construction keinen Unterschied mehr. Die Mittelstellung, welche in dieser Beziehung R. zu gewinnen sucht, läuft nun darauf hinaus, daß Gott zwar an sich schlechthin außer der Zeit, dagegen in seinem Verhältniß zur Welt ebenso durchaus — nicht also etwa blos für uns — in der Zeit stehen soll. Er geht nach R. in die Zeit ein, ohne selbst zeitlich zu werden. Wie solches zugehen mag, ersehen wir erst, nachdem wir den speculativen Gedanken auf zwei weiteren Gängen begleitet haben. Der erste derselben führt vom absoluten Sein wieder zurück zum absoluten Nichtsein. Es soll nämlich die unmittelbare Folge jener beschriebenen Contraposition Gottes in Setzung einer endlos gedachten Materie bestehen, deren reiner Begriff aber ein lediglich negativer ist, sofern er durch einfache Negation der bekannten Merkmale seines Wechselbegriffs, des Geistes, gewonnen wird. Ist der Geist die absolute Einheit des Gedankens und des Daseins, so ist also die reine Materie „ein Sein, welches beides ist, ein daseiendes schlechthin nicht Gedanke, schlechthin nicht ideell seiendes Sein und ein daseiendes schlechthin nicht Dasein, schlechthin nicht real seiendes Sein".

Hier stehen wir also wieder einmal vor dem berühmten „Nichtsein", welches für den Begriff der Materie verwerthet wird, und wogegen sich natürlich die gleichen Bedenken richten, wie sie oben (S. 42) der positiven Kehrseite dieses primitiven Gedankennebels galten. R. selbst erinnert an das Nichtseiende (μὴ ὄν) der alten Philosophie. Wie dasselbe insonderheit im Neuplatonismus das daseiende Nichtsein ist, so erscheint es hier als schlechthin nichtseiendes Sein, weil contradictorischer Gegensatz zu dem absoluten Sein. Da nun aber Gott actuell Geist ist, fällt das

„nichtseiende Sein" mit der Materie zusammen. Man erinnert sich dabei sofort des Vorganges der secundär-platonischen Systeme, namentlich auch Philo's.

Welch ein complicirtes Nest von inhaltslosen Gedankengängen bieten sie doch! Zuerst ein Gott, dessen Merkmal darin besteht, daß er nicht Welt ist; dann ein Gott, in welchen gleichwohl die Welt als Potenz hineingetragen wird, so daß der zuerst Namenlose nachträglich auch als der Allnamige erscheint; endlich ein Substrat der Welt, welches als Inbegriff der Verneinung aller der Prädicate, die Gott zukommen, zu denken sein soll. Dieses Nichtsein ist ganz im Falle der Ziffer Null, die niemals wirklich zu erreichen ist, weil auf der Zahlentafel die Bruchgrößen von 1/2 an ebenso sehr in's Unendliche laufen wie die ungebrochenen Zahlen von 1 und 2 an auf der anderen Seite. Sollen wir uns aber nichtsdestoweniger etwas Bestimmtes unter dieser Nullziffer denken, so sind wir genöthigt, sie zu einer positiven Größe zu erheben. So kommen wir dazu, sie vermöge eines speculativen Handstreiches mit dem Begriffe der Materie gleich zu setzen. Aehnlich wie man das Schwarze je nach Bedürfniß als die absolute Farblosigkeit oder aber als eine bestimmte Farbe neben andern behandelt, so erscheint der fragliche Begriff bald ernstlich als „absolut Nichtsein", wenn es sich darum handelt, dieses als contradictorisches Gegentheil Gottes zu fassen, oder aber als Materie, wenn es allgemeines Substrat der Welt sein soll. R. meint nun freilich von seiner allgemeinen Voraussetzung aus, was Gedanke ist, wenngleich rein negativer, müsse auch setzbar sein. „Das Nichtsein als gesetzt ist ein schlechthin nichtiges Dasein." Pfleiderer führt dagegen den common sense in's Feld: „In dem Gedanken des Nichts liegt ja eben die Negation des Gesetztseins, d. h. Daseins, Wirklichseins; wie kann man uns also zumuthen, das gedachte Nicht-Dasein doch zugleich als daseiend zu denken? Dies ist nicht etwa blos unvorstellbar, sondern es ist als einfacher logischer Widerspruch undenkbar; was aber an sich undenkbar ist, das kann sich auch nicht durch den Titel eines göttlichen Thuns legitimiren. Es will uns scheinen, als ob hier dem Verfasser das bekannte Quidproquo begegnet wäre, das in speculativen Systemen so häufig vorkommt, daß nämlich eine logische Abstraction in Gedanken hypostasirt und diese rein nur logische Hypostase dann ohne Weiteres als metaphysische Realität und Substanz ausgegeben wird, welche Ursache realer Wirkungen sein könnte" (S. 774).

Die im Hintergrund des speculirenden Bewußtseins arbeitende Springfeder, die ein solches Wunderwerk entstehen läßt, beruht abermals (s. oben S. 43) in jener Unterscheidung des möglichen Seins als einer

anderen Art des Seins im Gegensatz zum wirklichen Sein. So wird das Nichtsein zu einem Sein vor dem Sein, d. h. zum Möglichkeitsgrund der Welt; sofern es aber doch Nichtsein bleibt, haftet es als Geburtsmakel allem wirklichen Sein dauernd an, es ist das Moment der Negation, Begrenztheit, Endlichkeit an allem Inhalt der wirklichen Welt. Aber eben um dieser abziehenden und deteriorisirenden Wirkung willen, welche die Potenz ausübt, kann sie als Gott, dem positiven, vollkommenen Sein, entgegenstehend gedacht werden als eine andere, gottwidrige Art zu sein, wie das minus eine dem plus entgegenstehende Größe anzeigt. So ist das Nichtseiende in den gnostischen Systemen ein wesenloses Prinzip, zugleich aber auch ein düsteres Widerspiel Gottes. Demgemäß bedeutet die Materie nicht blos den Grund aller Mängel und Uebel, jeder Trübung und Verunreinigung, die in der Welt begegnet, sondern auch ein für den Vollzug des Begriffes des Absoluten selbst höchst gefährliches Prinzip. Wie man jede Anziehung, welche der eine Pol übt, zugleich als Abstoßung in Rechnung bringen kann, welche vom andern ausgeht, so setzt sich die Consequenz des neuplatonischen Emanationsprinzipes, wornach die jeweils niederen Potenzen auch die gehaltloseren sind, um in die Vorstellung einer Ansteckung, die von unten nach oben wuchert und das glänzende Metall der Idee mit trübem Rost überzieht. Der Emanatismus ist stets in Gefahr Dualismus zu werden. Der Verlust an Licht, welchen die sich von oben nach unten ergießende Idee erleidet, ist zugleich ein Gewinn an Schatten, und der Schatten stammt von unten, steigt wie der apokalyptische Rauch aus dem Reiche der Finsterniß empor.

Auch bei R. begegnen trotz seiner Unterscheidung von contradictorischem und conträrem Gegentheil doch noch Reminiscenzen an den gnostischen Dualismus. Denn jenes als contradictorisches Gegentheil des absoluten Seins hypostasirte Nichts muß zunächst die Basis abgeben, aus welcher und unter deren Vermittelung Gott die eigentlichen Geschöpfe erst hervorbildet. Und zwar als eine ganz substanzielle Basis von unbezwinglichster Widerstandskraft erweist sich nun dieses reine Nichts, so daß R. schreiben kann: „Hier der letzte Grund des Uebels und des Bösen in der Creatur" (Uebersicht S. 52). Der Gedanke selbst, kraft dessen auch das Irrationale in die Sphäre der Gotteswirkung aufgenommen erscheint, ist kühn und echt speculativer Art. Aber seine Verquickung mit den Phantomen des reinen Seins und des absoluten Nichtseins gereicht ihm nicht zum Vortheil. Denn von einem „Nichts" soll nun alles Defecte in der geschöpflichen Welt, Alles, was sich als Uebel fühlbar macht, herstammen; jenes „Nichts" kann sich im persön-

lichen Leben sogar selbst affirmiren, von sich selbst aus das sein wollen, was Gott nicht ist, und dadurch aus einem blos contradictorischen zu einem conträren Gegensatz zu Gott werden. Eben darum ist die Schöpfung ja nicht blos anfangs-, sondern auch endlos, weil Gott den Widerstand dieses zähen Elements niemals ganz aufheben und zersetzen kann, wie es sich auch in der That gleich bei der Vollendung der irdischen Welt herausstellen wird (s. 76). Auch das erinnert wieder an den, mit der Materie nie ganz fertig werdenden, Demiurgen des Gnosticismus. Wie reimt sich aber dieser Gedanke mit dem absoluten Gottesbegriff? R. freilich beruft sich, um solche Bedenken zu zerstreuen, darauf, daß die Materie ja ihrerseits doch nichts als ein Product der freien Selbstbestimmung Gottes ist. Auch sie ist „Creatur", nämlich „primitive Creatur", womit aber doch ein sehr wesentlicher Unterschied gesetzt ist zwischen diesem Begriff und dem Sinn, in welchem die discrete Mannigfaltigkeit der Dinge, also die Welt, Geschöpf Gottes heißt. Wir müssen, um dies einzusehen, den oben (S. 69) angekündigten zweiten Schritt thun und die Beziehung beachten, in welche R. den Begriff der Materie mit den Begriffen von Raum und Zeit bringt. Anleitung bot wohl abermals eine Reminiscenz an die Philosophie des Eleatismus und Platonismus, wo das Nichtsein, die Materie, mit dem leeren Raum zusammenfiel. Da nun für R. der Geist die absolute Einheit von Gedanken und Dasein ist, folgt für den Begriff der Materie sowohl der Gedanke eines daseienden Seins, welches aber schlechthin nicht Dasein eines Gedankens ist, also des schlechthin inhaltslosen Daseins, als auch der Gedanke eines daseienden Seins, welches aber schlechthin nichts Reales, Existirendes ist, also des schlechthin nichtigen, in sich bestandlosen Daseins: jenes nennt er Raum, dieses Zeit. Ist aber die Materie Einheit von Raum und Zeit, so kann sie nicht selbst zeitlich geschaffen sein. Wir lesen daher, die Materie sei „nicht im Raum und in der Zeit", „folgeweise auch nicht durch einen schöpferischen Act, der einen Anfang hatte, sondern nur durch einen schlechthin anfangslosen" geschaffen worden. „Ist dagegen die Zeit einmal da in der Schöpfung, so gibt es sofort Creaturen, die einen Anfang haben"; ja Raum und Zeit, nachdem sie einmal geschaffen sind, bleiben sogar Bestimmtheiten aller weiteren schöpferischen Wirksamkeit Gottes, Grundtypus für die Form alles creatürlichen Seins überhaupt.

Auch da stehen wir doch wohl mitten in jenem „theologischen Denken mit der Phantasie", davon Biedermann redet (s. oben S. 40). Anfangslose Schöpfung hier, successive Schöpfung dort: diese Theilung entspricht dem Gegensatze des göttlichen und des menschlichen Standpunktes

überhaupt. Bei R. wird daraus eine Demarcationslinie, die innerhalb des göttlichen Verhaltens angebracht ist, sofern Gott zuerst in der Materie Raum und Zeit in der Indifferenz zusammenschafft, um forthin bei seinem weiteren Schaffen streng an Raum und Zeit sich zu binden.

Hier hört nun freilich jede Möglichkeit auf, dem R.'schen Gedankengang zu folgen. Wenigstens überall da, wo man sich die Resultate der kritischen Philosophie über die Phänomenalität von Raum und Zeit zu eigen gemacht hat, hat der Raum aufgehört, gleichsam ein Behälter ohne Grenzen zu sein, in welchem die Summe der Dinge verpackt ist, sondern man kann nur noch von einem Aufeinanderwirken von Dingen reden, in dessen Folge im menschlichen Bewußtsein das Phänomen des Nebeneinanders entsteht. Ebenso ist die Zeit eine Erscheinung des Bewußtseins, die diesem gelegentlich der ihm von der Außenwelt zukommenden Affectionen aufgeht. Somit gehört sie lediglich dem so und nicht anders organisirten Geist des Menschen an und kann ebendeßhalb keinen Rahmen abgeben, innerhalb dessen Gottes Schaffen sich bewegte, sogar ehe es noch zur Production des creatürlichen Bewußtseins kam. Ist doch im Grunde schon der rein zeitlose Act der Setzung des Nichtichs von R. nach Analogie des zeitlichen Auseinandertretens von Berathung, Entschluß und Ausführung vorgestellt (s. 56 f.).

Andererseits wußte R. doch, was er that, wenn er die reine Materie mit Raum und Zeit gleichsetzte. Denn Raum und Zeit sind damit gegeben, daß unser Denken an ein materielles Substrat gebunden ist. Unser Denken bedarf der Zeit, um zu Stande zu kommen; zwischen der ersten Sinnesaffection und der bewußten Wahrnehmung verläuft ein meßbarer Zeitraum. Ein grammatischer Witz bezeichnet jedes Urtheil als Product von Raum und Zeit. Denn der Begriff des Subjects (ὑποκείμενον) ist ein räumlicher, und das richtige Prädicat heißt „Zeitwort". Soll nun aber die Materie als Nichtich Gottes gelten, so gehören zu solchem Nichtich nothwendig auch die räumlichen und zeitlichen Bedingungen des creatürlichen Geistes, können somit nicht auf die Seite Gottes verlegt werden.

Ein erster Fehler war es schon, wenn bei R. die Zeit aus einer unentrinnbar gegebenen Form unserer Anschauung ein außer, ja vor dem Subject bestehendes Etwas, ein Ding geworden ist. Könnte man doch von der Zeit mit viel größerem Recht als von der Materie behaupten, daß sie im Grunde nichts sei oder mindestens etwas ganz Geheimnißvolles und Unfaßbares, Irrationales und Absurdes. Auch R. definirt sie als „schlechthin nichtiges, in sich bestandloses Dasein." Was da ist, reell existirt an ihr, ist immer nur der nicht zu erhaschende

Verflußpunkt, die Gegenwart, welche jedoch nur in beständiger Selbstverflüchtigung, in Umsetzung einer Zukunft, die noch nicht ist, in eine Vergangenheit, die nicht mehr ist, also im Uebergang von Nichts in Nichts besteht. Und doch ist nach einem ungemein tiefsinnigen Wort Göthe's, zu Eckermann gesprochen, „jeder Augenblick von unendlichem Werth, denn er ist Repräsentant der ganzen Ewigkeit". Dieses begreifen heißt dem Räthsel des Daseins auf der Spur sein. Ein gründlicher Bruch mit dem Bann, darin die gewöhnliche Zeitvorstellung uns gefangen hält, ist die unerläßliche Vorbedingung dazu. Kant, der hier Bahn gebrochen hat, will, nachdem er seine vier oder fünf Gründe für die Apriorität von Zeit und Raum zur Geltung gebracht, diese Anschauungsformen nicht einmal als Begriffe gewerthet wissen, während dagegen R. sie paradoxer Weise sogar „Geschöpfe Gottes" nennt. Neuere Philosophen von Schopenhauer bis auf Volkelt sind dem, was man den Unbegriff der Zeit nennen könnte, weiter nachgegangen, und die Physiologie hat überdies gezeigt, wie eng derselbe mit der physischen Organisation zusammenhängt, so daß jede denkbare Modificirung der letzteren sofort auch den Rahmen der Zeitanschauung erweitern oder verengern, den Zeitverfluß bald zum Abbild eines Wagenzuges von kaum noch wahrnehmbarer Bewegung machen, bald zu einem unerhörten Blitzzug steigern würde. Es sind genau ebenso viele verschiedene und incongruente Zeitlinien anzunehmen, als es Lebewesen mit verschiedener Perceptionsgeschwindigkeit gibt. Objective Zeit ist nur innerhalb gewisser geographischer Grenzen durch Convention festzustellen, d. h. zu fingiren. An sich existirt sie so wenig, wie ein Raum, in welchem nichts ist.

Was aber bei der ganzen Zeitfrage entscheidend in's Gewicht fällt, ist eine Thatsache des inneren Erlebens: dies nämlich, daß wir zwar von uns selbst nur wissen können, sofern wir den Gehalt unserer inneren Erfahrung in der Anschauungsform der Zeit ordnen und auf diesem Wege uns selbst zur Erscheinung werden, was an sich schon eine Denkunmöglichkeit bedeutet; daß wir aber eben dies nur als eine widerspruchsvolle Seinsform unseres Wesens betrachten können. Wollten wir sie als die einzige und wahre anerkennen, so würde sich unser ganzes Wesen in ein Nacheinander auflösen, vermöge dessen wir uns selbst nach dem Maaße der zeitlichen Entfernung des Jetzt vom Einst allmählich zum undeutlichen Punkt, zum Mythus, zum Märchen werden müßten. Die endlose Succession von Prädicaten, wozu wir das Subject bilden sollen, müßte das letztere erdrücken; wir würden uns selbst immer ferner rücken, die Identität mit uns selbst nicht mehr zu constatiren in der Lage sein. Andererseits werden wir dieser überlegenen Einheit unseres

Wesens im Maaße unserer persönlichen Ausreifung doch fragelos sicherer und eben damit auch gleichgültiger gegen die Zeit — wir wissen nicht mehr, ob die Jahre an uns vorbeifliegen oder schleichen — und gegen das Werk, das die Zeit an uns verrichtet. Anderenfalls wird sie es uns anthun, daß, was im unmittelbaren Selbstgefühl als einheitliches Bild gegeben ist, gleichsam nach hinten auseinandergezogen und in eine perspectivische Fernsicht verwandelt wird, darin wir uns zuletzt zu verirren und zu verlieren Gefahr laufen. So kann die Annahme einer transcendenten Realität der Zeit für die Einheit unseres Selbstbewußtseins, unseres persönlichen Wesens, unseres inneren Erlebens geradezu tödtlich werden.

Aber vorher noch ist sie es, wie überhaupt für alle nicht rein naturalistische Weltanschauung, so namentlich auch für den Gottesbegriff. Jede auf einer solchen Voraussetzung beruhende Construction läuft auf Uebertragung der wesentlichsten Signatur des creatürlichen Geistes auf Gott hinaus und setzt diesen gleichsam zu einer beweglichen Figur innerhalb des Nebeneinanders und des Nacheinanders der Dinge herab. Wo letzteres irgend statt hat, da beginnt auch das Reich der Mythologie. Dieser verfällt darum auch jedes undisciplinirte dogmatische Denken fast ausnahms- und rettungslos, und selbst der gewiegte Dogmatiker wird hier stets auf seiner Hut sein. Denn sofern er der Beihülfe einer philosophisch gesicherten Weltanschauung grundsatzmäßig entbehren will und kann, stehen ihm hinsichtlich der Raum- und Zeitbegriffe keine unbedingt sicheren Voraussetzungen zur Verfügung. Das speculative Denken dagegen unterscheidet absolutes und relatives Bewußtsein eben vor Allem mit Hülfe jener Anschauungsformen. Der Mensch sieht, was er von dem All überhaupt zu sehen bekommt, unter dem Brechungsgesetz der Zeit, in der Form der Succession; dem göttlichen Allgemeinbewußtsein bietet sich Alles „sub specie aeternitatis“, wie die speculative Stammformel lautet (s. oben S. 21), also auch Alles, was in ein creatürliches Bewußtsein fällt; aber ohne jenem Brechungsgesetz zu unterliegen. Für den creatürlichen Geist setzt sich der zeitlose Schöpfungsact Gottes um in eine endlose Reihe von auseinander hervorwachsenden Schöpfungen, deren jede für sich endlich ist. Für Gott ist Anfang und Ende, Alles zumal und zugleich. Irgend welche Vorstellung können wir uns der Natur der Sache nach von einem rein transsubjectiven Weltbilde nicht machen; nicht einmal von uns selbst, sofern wir in dasselbe hineingehören, steht uns irgendwelche Vorstellung zu Gebote.

Aber R. hat Recht mit dem Satze, daß das Denken immer noch weiter reiche als das Vorstellen, und so hat auch die Philosophie zu

keiner Zeit ganz umhin gekonnt, mit der Hypothese eines Allgemeinbewußtseins, dem der Inhalt aller Stockwerke des Weltenbaues und die Aufeinanderfolge seiner Bewohner gleichmäßig gegenwärtig sind, zu experimentiren. Der creatürliche Geist dagegen ist eben darum endlich, weil er nur Theilbilder aus dem Ganzen herauszuschneiden vermag, um solche nacheinander anzuschauen und nebeneinander zu überschauen. Demgemäß findet die Speculation in der Welt den unendlichen Prozeß des zeiträumlichen Daseins, welcher aber unter dem Gesichtspunkt Gottes nur als gleichmäßige Ewigkeit erscheinen kann. Auszuschließen ist mit allen seinen Consequenzen, von A bis Z, d. h. von der Lehre von der Schöpfung an bis zur Eschatologie, jener populäre Begriff einer Ewigkeit vor und nach der Zeit, welcher sich ja selbst aufhebt durch die zeitliche Beziehung des „Vor" und „Nach", die gerade das in ihn hereinträgt, was durch ihn ausgeschlossen werden soll. Was speculativ fehlerhaft ist an Begriffen wie Prädestination oder Postexistenz liegt immer nur in den Präpositionen. Das Denken reicht auch hier weiter als das machtlos untersinkende Vorstellen. Davon haben Schwarz (I S. 194 f.) und Biedermann (II S. 658) richtigere Begriffe gehabt und sind energischer darauf bestanden, als R., der zwar einerseits die mit dem populären Begriff der Ewigkeit verbundenen Schwierigkeiten recht einleuchtend vorführt, auch jegliche Zeitvorstellung von dem Begriff ausgeschlossen wissen will, andererseits aber doch dem Zeitlichen nicht das Ewige, sondern nur das Zeit- und Anfangslose gegenüberstellt und demgemäß auf die Unterscheidung einer anfangslosen Schöpfung der Materie und einer zeitlichen Erschaffung der Creaturen geräth. Aber die Stufenleiter der Creation stellt nur den Organisationsprozeß der Materie und dieser selbst nur die Einleitung zu dem, mit der Setzung der Materie gleich ewigen, Act ihrer Wiederaufhebung, also den einzigen, mit rein speculativen Mitteln zu gewinnenden, Inhalt des Gottesgedankens, in der Projection eines creatürlichen, d. h. zeitlich gebundenen Bewußtseins dar. Anstatt auf Seiten Gottes eine Zusammenschau beider gleich zeitloser Acte, ein ewiges Zusammenfallen der Contraposition und der Reposition anzunehmen, läßt R. dem Mißgedanken Raum, als gebe es vor dem Anfange wenigstens der im engeren Sinne schöpferischen, d. h. der weltbildenden Thätigkeit eine a parte ante unendliche Zeit, in welcher außer Gott nur reine, noch unorganisirte Materie da war. „Vor der Welt gab es in der That — so lesen wir § 52 — schon eine Zeit und einen Raum, und ehe Gott die Welt erschuf, schuf er allerdings schon etwas anderes, nämlich die reine Materie, d. i. Raum und Zeit!" Es wäre somit ein Raum gewesen, in dem noch

nichts war, und eine Zeit, in der noch nichts geschah. Denn Raum und Zeit bilden den „Stramin, in den Gott die Welt hineingestickt hat". Freilich „hat" er das im Grunde nie gethan. Denn der oben entwickelte Begriff der Continuität der Schöpfung schließt jeden Gebrauch des Perfectums aus. „Gott bringt — so lesen wir (Uebersicht S. 46) — jede Creatur fertig, aber sein Schaffen bringt er nicht fertig." Gerade darum will Gott sein Nichtich, indem er es denkt und setzt, nicht sofort und unmittelbar sich adäquat denken und setzen, weil sonst der gegebene zeitliche Verlauf des weltlichen Geschehens nicht herauskommen, letzteres höchstens für den Menschen, nicht auch für Gott selbst Bedeutung haben würde. So läuft denn also jenes „ermäßigte Tempo", welches durch die widerspruchsvolle Vorstellung eines „relativ absoluten Schöpfungsactes" in die Weltwerdung Gottes gebracht wird, thatsächlich auf den successiven Charakter der Schöpfung hinaus, womit unmittelbar gegeben ist, daß Gott auch seine Absolutheit nur in der Zeit wieder erhalten kann, ja sogar zu keiner Zeit vollständig wieder erhält, weil die Inadäquation in keiner Schöpfungssphäre endgültig überwunden wird. Nicht blos auf unserer Seite, sondern auch auf seiner Seite wäre dies der Fall unter Voraussetzung der Anwendung, die R. vom Zeitbegriff macht. Nicht blos der Schöpfungsprozeß ist schlechthin unvollendbar, auch der Gottesbegriff tritt unter die Kategorie des Werdens; die Kategorie des Seins aber, mit deren Hypostasirung der ganze Gedankenlauf begonnen hat, ist verlassen und aufgegeben. Thilo, welcher die letztere Bemerkung macht (S. 169 f.), kann darum unschwer nachweisen, wie auf diesem Punkte das System sich schließlich wieder derjenigen Gedankenbildung zuneigt, welche seine geschichtliche Grundlage bildet und von welcher abzuweichen nur die Bedürfnisse der religiösen Stimmung Veranlassung boten (S. 166, 171 f., 179 f.). Jene originale Gedankenbildung war aber bekanntlich dadurch gekennzeichnet, daß unter Vergleichgültigung der entscheidenden Hauptfrage nach dem Verhältniß Gottes zur Zeit die Welt als ein Moment, wodurch Gott sich selbst vollendet, d. h. Geist wird, einfach in Gott hineingeschoben wurde, wie Schelling that; daß die Schöpfung zu einem immanenten Acte Gottes wurde, durch welchen er, wie bei Hegel, sein Selbstbewußtsein erlangt; daß endlich das Setzen des Nichtichs, wie bei J. G. Fichte, selbst als ein integrirendes Moment in der Vollendung des Ichs enthalten war. Die Antithesis kann der Synthesis nicht folgen, sie muß ihr vorangehen.

Allerdings wird dieser Gravitation zu den Mustersystemen des speculativen Denkens in der zweiten Auflage möglichst entgegen gearbeitet. Es werden die äußersten Anstrengungen gemacht, um das absolute Sein

sich durch einen rein immanenten Prozeß zum Selbstbewußtsein erheben und jede darüber hinaus, nach außen gehende Wirkung Gottes als für dessen Ichsein belanglos erscheinen zu lassen. Aber theils ist dieser Gedanke nicht vollständig und entschieden vollzogen, sondern erscheint fast nur wie eine theologische Trübung, welche dem Grundschema der idealistischen Philosophie widerfährt, theils führt er, soweit er vollzogen ist, auf Unzuträglichkeiten ganz neuer Art und tritt durch die ungleiche Anwendung, welche der Zeitbegriff hier auf Gottes Schöpfung der Materie, dort auf diejenige der Welt insonderheit erfährt, dem Begriff des Absoluten wirklich zu nahe. Fast noch entschiedener als durch die Ansätze, welche schon die erste Auflage zur Lossagung von einer Philosophie, mit deren Grundschema sie operirt, machte, werden wir mithin durch die Art, wie die zweite diese Lossagung in's Werk setzt, wieder zurückgeworfen auf die ursprüngliche Grundanschauung, wornach das Absolute den Gegensatz eines endlichen Seins ewig in sich selbst birgt, um durch Vermittelung desselben was es ist in jedem Augenblick auch zu werden. Wie also in dem Prozesse der animalischen Art- und Rassenbildung gewisse Verbindungen ihre innere Unmöglichkeit dadurch erweisen, daß sie sich immer wieder auflösen und nach wenigen Generationen die Grundform wieder hervortritt, so begegnet Aehnliches auch auf dem Gebiete der Production und Combination von Gedanken.

Was einem solchen Rückfall gründlicher, als die an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten angebrachten Hülfsconstructionen, hätte wehren können, ist indessen nicht blos eine prinzipiellere Fernhaltung aller Zeitmomente vom Gottesbegriff. Man vermißt auch eine parallele Behandlung der Anschauungsform des Raums. Müssen wir uns Gott als ewig eine Welt nach und aus der anderen heraus entwickelnd denken, so gewiß auch eine neben die andere setzend, so daß die unendlichen Abstufungen, welche zwischen dem elementarsten und dem vollendetsten Stadium eines einzelnen Weltenlaufes denkbar sind, alle nicht blos nacheinander, sondern auch nebeneinander vorkommen. Im selben Moment, wo hier ein Stern erlischt, hat dort einer sein volles Licht gewonnen und taucht an noch entfernterer Stelle ein dritter erst aus dem Nebel auf. Was sich in der gradlinigen Fortführung einer einzigen Linie als endlose Succession darstellt, das erscheint, wenn man alle Linien nebeneinander zusammenschaut, also gleichsam in der Synopse, als ein ewiges Zugleichsein aller denkbaren Entwickelungsphasen. Die nebeneinander stehenden Bäume der Allee sind gleichzeitig da. Aber für den Wanderer, der die Allee vom einen Ende zum anderen durchschreitet, gibt es einen ersten, zweiten, dritten Baum, und diese alle sind

ihm längst außer Sicht, wenn er den letzten gezählt hat. Das ist das perspectivische Weltbild der Creatur. Dagegen erlischt für die göttliche Betrachtung alles Werden stets im Sein. Aus der Zusammenschau aller Regungen des Werdens resultirt das einheitliche, trotz aller Bewegung doch ruhige Bild des Seins. Zu den besten speculativen Elementen des Neuen Testaments gehört das Wort von der Umsetzung alles Beweglichen als Geschaffenen in unerschütterliche Ruhe Hbr 12 27 (τὴν τῶν σαλευομένων μετάθεσιν ὡς πεποιημένων ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα).

Durchaus also treibt eine speculative Behandlung des Gottesbegriffs auf die Unterscheidung der beiden zeitlosen Functionen, kraft deren das Nichtich gesetzt (Contraposition) und das Gegensätzliche daran wieder aufgehoben wird (Reposition). Für den creatürlichen Geist, der davon nur dürftige Fragmente in zeitlicher und räumlicher Zersplitterung kennen lernt und zu fühlen bekommt, setzt sich dies in eine kampfvolle und schmerzensreiche Geschichte um, welche den Sieg des Göttlichen immer nur in unendlicher Annäherung schauen läßt. Wenn R. diese einfachste Lösung der speculativen Aufgabe verwirft, so ist es abermals ein religiöses Motiv, das ihm eine zwar lebendigere, aber auch wesentlich anthropomorphische Vorstellungsweise zuführt. „Denn bei jeder anderen ist das Beten ein Unding und überdies eine Gedankenlosigkeit, die religiös unentschuldbar wäre", sofern ja „die Möglichkeit einer wirklich bestimmenden Einwirkung von unserer Seite auf den Willen Gottes und seine Führung der Weltleitung ausgeschlossen ist". Dem gegenüber bezweifelt Hoekstra (ThT, 1867, S. 390), ob eine geläuterte Frömmigkeit jemals wirklich auf den Einfall gerathen werde, Einfluß üben zu wollen auf die göttliche Weltregierung. R. selbst hat den Begriff des Gebets in treffendster Weise als religiöses Aneignen erläutert (§ 269) und dabei Bitt- und Dankgebet unterschieden, jenes als Grundform, dieses als Abschluß. Nun hat neben dem Preis- und Dankgebet, welches den Psalter füllt und selbst im Islam noch vorherrscht, die Bitte allerdings im Christenthum sehr an Raum gewonnen, aber, so lange Mt 6 33 zu Recht besteht, doch nur so, daß kein Gebet über den Umfang der Bitte um das Kommen des Reiches Gottes, wie dieselbe die Gültigkeit des göttlichen Weltzweckes auch für den creatürlichen Geist ein für allemal feststellt und aufrecht erhält, hinausgehen kann. Wer das Ganze des vom urweltlichen Chaos zum vollendeten Reich Gottes sich bewegenden Prozesses als die große, einheitliche, uns freilich nur in der Zeitform der Succession verständlich werdende, Gottesthat erkannt, anerkannt, angenommen hat, der kann diese Einheitlichkeit nicht durch Statuirung von unzähligen Intervallen zerstören wollen, in welchen

jetzt dieser, dann jener Einzelfall erst noch darauf hin angesehen wird, ob und wie weit er jene göttliche Stempelmarke wieder erkennen lasse. Wenigstens für die Speculation kann sich die große Schicksalsfrage nur Einmal stellen und nur Ein für allemal entschieden werden. Wo solches mit durchschlagendem Erfolg geschehen ist, da schwindet das Bedürfniß, sie in zahllosen Einzelfällen mit jeweils zweifelhaftem Erfolg zu stellen. Letzteres könnte ohnedies leicht zu ewiger Unruhe, zu maaßloser Aufregung, zu unfrommer Himmelsstürmerei, überhaupt zu jeglicher Art von pietistisch-methodistischem Gebetsunfug führen. Im Uebrigen ist dieses Gebiet zu delicat, unterliegt zu sehr den Entscheidungen der „individuellen Instanz", als daß es zum Kampfplatz gemacht werden dürfte, darauf speculative und dogmatische Controversen zum Austrag zu bringen wären.

7. Kosmologie.

Wie unter den nachgewiesenen Voraussetzungen nicht anders zu erwarten war, verliert sich R. wenigstens vorübergehend in den Labyrinthen einer gnostischen Naturphilosophie, wenn nun die Frage an ihn herantritt, wie es von der reinen Materie als der Indifferenz von Raum und Zeit zu der unendlichen Vielheit von Endlichkeiten komme, die wir Welt nennen. Hier lernen wir als die bloße leere Form des Nebeneinanders die Figur, als die des Nacheinanders die Zahl kennen; die schlechthin abstracte Figur ist der Punkt, die schlechthin abstracte Zahl ist die Null. Beides, Raum und Zeit, bringen wir als ursprüngliches Eigenthum unseres Bewußtseins mit, weßhalb Geometrie und Arithmetik allerdings rein aprioriſchen Ursprungs sind. Was aber, nachdem Raum und Zeit einmal da sind, Gott forthin schöpferisch denkt und setzt, das denkt und setzt er in der Materie, obschon nicht mehr als reine Materie. Für diese reine Materie, d. h. die unmittelbare Einheit des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit, nimmt R. den Kunstausdruck der „Aeonen" aus Hbr 1 2 in Anspruch, womit also nicht die besonderen Weltsphären gemeint sind, sondern die schlechthin unendliche Raum-Zeit des Universums, „das Netz, in welches Gott schöpferisch seine Welt hineinzeichnet, der Aufzug oder Zettel, in welchen er seinen Kosmos hineinwebt, und vermöge welches diesem als Ganzem und allen einzelnen Weltdingen die Endlichkeit, durch welche sie in ihrer Gleichbestimmtheit mit Gott gleichwohl wesentlich das Andere von Gott sind, als character indelebilis anhaftet".

Von diesen Aeonen abwärts ist daher Gottes Schaffen nicht mehr ein unvermitteltes absolutes Setzen der Creatur, sondern es hat diese

„primäre Creatur" bereits zur Voraussetzung; es ist eine unter ihrer ausdrücklichen Vermittelung vor sich gehende Entwickelung derselben. Demgemäß bildet die Creatur eine Vielheit von aus einander heraus erwachsenden Stufen, ein Continuum von Bildungsformen, dessen Glieder kettenartig in einander eingreifen und einen, jeglichen Sprung ausschließenden, Organismus ausmachen. Zu einer solchen schöpferischen Entwickelung der Creatur aus sich selbst heraus kommt es nun aber keineswegs etwa von selbst, sondern lediglich vermöge eines auf dieselbe gerichteten Denkens und Setzens Gottes. Die göttliche Initiative bringt und erhält die Creatur fortwährend in Fluß. Auch für dieses System gilt somit das leitende Schlagwort Martensen's, die Welt müsse in jedem Momente ihres Daseins als creatura und als natura zugleich betrachtet werden; nur wahrt R. einseitiger als der genannte Theologe die erste Seite an der Sache, sofern ihm die vorangehenden Stufen zwar Bedingungen, aber nicht Causalitäten für die folgenden sind, für jede neue Schöpfungsstufe aber ein neues denkendes und setzendes Eingreifen Gottes angenommen wird. Jede Stufe erscheint als eine Exemplification jener, freilich im Prinzip anfechtbaren, Theorie einer auch göttlicherseits successiv von statten gehenden Schöpfung.

Bezeichnend für den doctrinären Charakter des Systems ist es nun, wie Gott seinen Weltgedanken Schritt für Schritt nach der Methode der absoluten Philosophie entwickelt, nur freilich mit dem Unterschiede, daß bei Gott das Denken mit der Hervorbringung des Gedachten zusammenfällt. Wie nämlich im Begriffe der Entwickelung das doppelte Moment der Analyse und der Synthese liegt und man insonderheit in der Einsicht, daß das Auseinandertreten des Indifferenten in Gegensätze und deren Vermittelung die Form aller Entwickelung sei, das bezeichnende Resultat der Speculation Schelling's und Hegel's erblicken kann, so operirt auch R. ganz mit denselben Mitteln. Das Denken Gottes, vermöge dessen es zu einer stetig fortgesetzten Steigerung der jeweils schon gegebenen Creatur in immer höheren Bildungen kommt, erscheint auf der einen Seite als ein Analysiren, indem Gott den Gedanken der jeweils vorhandenen Creatur in die einzelnen Elemente, welche in demselben enthalten sind, zerlegt, die Indifferenz, in welcher dieselben unmittelbar in jenem Gedanken gesetzt sind, auflöst, auf der anderen als ein synthetisches Verfahren, insofern Gott die auf diese Weise sich ergebenden Gedanken von neuen, höheren Bestimmtheiten des Geschöpfs nicht in ihrer Vereinzelung beläßt, sondern dieselben unmittelbar in eine neue Einheit des Begriffes zusammenfaßt, womit zugleich der Gedanke einer neuen, höheren Creaturstufe erzeugt ist, welcher natürlich auch so-

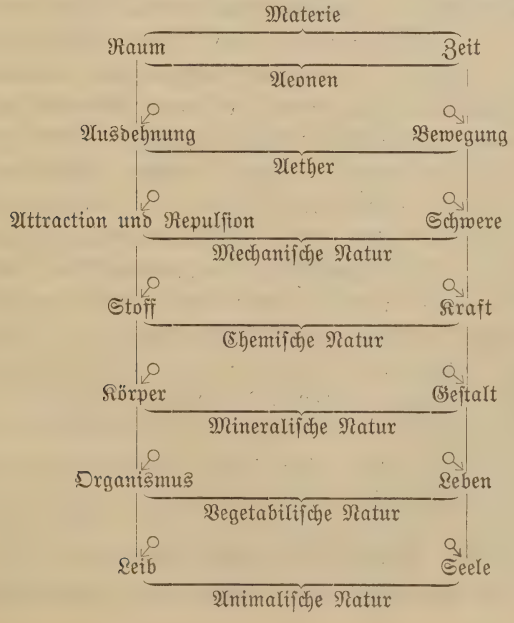
fort in Wirklichkeit tritt. Auf dieser neuen Stufe sind nun aber jene neu gewonnenen Gedanken doch wieder nur erst auf unmittelbare und mithin unvermittelte Weise verknüpft, in bloßer Indifferenz äußerlich geeinigt; sie bedürfen daher noch erst einer Vermittelung zu wirklicher innerer Einheit vermöge ihres gegenseitigen sich Bestimmens. Jetzt hebt daher derselbe Prozeß der Differenzirung der bereits in unmittelbarer Einheit vorhandenen Elemente, des in Wechselwirkung Tretens der aufgelösten einzelnen Elemente und der dadurch herbeigeführten Umgestaltung zu einer neuen unmittelbaren Synthese von vorn an. Und so wiederholt es sich von Stufe zu Stufe, bis für die jeweilige Weltsphäre jene Sollicitation zur Wiederholung wegfällt, weil im persönlichen Geschöpf eine Creatur erreicht worden ist, bei der es einer Vermittelung der in ihr unmittelbar und unterschiedslos zusammengefaßten Seinsbestimmtheiten durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes aus dem Grunde nicht mehr bedarf, weil sie ihrer eigenthümlichen Natur gemäß dazu vermögend und darauf angelegt ist, jene selbst mit einander zu vermitteln und so ihre innere Einheit auf vollständige Weise selbst zu vollziehen. Dies ist dann der Punkt, wo die Materie über sich selbst hinausgehoben, zum Geist potenzirt werden soll, wo Raum und Zeit zwar nicht als solche, aber doch insofern sie Schranken sind, überwunden werden, wo mit Einem Worte der schöpferische Prozeß in den sittlichen umschlägt, mithin die Region der Ethik beginnt.

Ueberblicken wir die Stationen, durch welche die Scala der Creaturstufen von den Aeonen abwärts nach der eben angegebenen Grundformel sich bewegt, so besteht das Geheimniß der Methode allerdings einfach darin, daß in jedem Begriffe zwei Merkmale, und nur zwei, auch wenn sich mehrere finden ließen, aufgesucht, diese sodann wechselweise eines zum Subject, das andere zum Prädicat von einander gemacht werden und daß dann diesen auf fast mechanischem Wege gewonnenen Begriffen ein schon bekannter Name, auf den sie ungefähr hindeuten, beigelegt wird, welcher Name selbst aber nur dadurch gewonnen wird, daß die mit verschlossenen Augen speculirende Theosophie doch zuweilen die Augen öffnet, um sich empiristisch durch geschichtlich gewordene Producte des speculirenden Denkens bestimmen zu lassen (vgl. Thilo S. 177f., 205f.). Aber so zweifelhaft der Werth der Ausführung in jedem einzelnen Fall sein mag, so unbestreitbar hat sich der Grundplan selbst als ein aller Speculation unentrathsamer erwiesen. Ist der Gedanke des Absoluten die erste Liebe des speculirenden Denkens gewesen, so bestand die zweite in der Erfassung der sichtbaren Welt als einer, in geschlossenem Zusammenhang aufsteigenden, Stufenfolge von Entwickelungs-

formen der sich selbst organisirenden oder von Gott organisirt werdenden Materie. Gerade der alle Speculation beherrschende künstlerische Trieb (s. oben S. 28) thut sich Genüge in der Anschauung der Natur als eines zusammenhängenden, einheitlichen Prozesses ohne Anfang und Ende, als eines rastlos zu immer höheren Formen sich entwickelnden, in steter Umbildung begriffenen, aber doch im Grunde harmonisch zusammenklingenden Lebens des Alls. Aber das ästhetische Interesse daran ist keineswegs das letzte. Vielmehr offenbart sich gerade darin, daß die Schöpfung in sich selbst Halt und Zusammenhang hat, nicht aber stets wieder in Nacht und Graus versinkt, das Ueberwiegen des Logischen über das Irrationale, des Zielbewußten über das Zwecklose, des Werthvollen über das Nihilistische, und kündigt sich insofern auch der endliche Sieg des Guten prophetisch schon in der Naturwelt an (s. 4 3).

Es erübrigt noch eine kurze Ueberschau der Sprossen auf der von R. gefertigten Leiter[1]). Zuerst werden die Aeonen schöpferisch differenzirt, und ergibt sich auf diesem Wege als der durch die Zeit bestimmte Raum die Ausdehnung, als die durch den Raum bestimmte Zeit die Bewegung. Die Synthese aber von Ausdehnung und Bewegung ist die Oscillation, der unendliche Atomenwirbel, die unendliche Ausdehnungs- und Bewegungs-

[1]) Der allgemeine Schematismus für die Ausführung ist folgender:



kreisung, der Aether. Sofort werden die in ihm in reiner Indifferenz zusammengeschlossenen beiden Bestimmtheiten, Ausdehnung und Bewegung, auf einander bezogen, und ergibt sich als die durch die Bewegung bestimmte Ausdehnung die Repulsion und Attraction, als die durch die Ausdehnung, d. h. durch die Atome, bestimmte Bewegung die Schwere. Unmittelbar zusammengefaßt bilden Repulsion und Attraction einerseits, Schwere andererseits die Gravitation, den Weltmechanismus, die mechanische Natur; auf einander bezogen aber resultirt aus der durch die Schwere bestimmten Repulsion und Attraction der Stoff, aus der durch Repulsion und Attraction bestimmten Schwere die Kraft. Unmittelbare Einheit von Stoff und Kraft aber ist das Element, die elementarische oder die chemische Natur, und erst von dieser Stufe der Schöpfung an beginnen die besonderen Welten oder Schöpfungskreise. In der unsrigen erheben sich auf dem gemeinsamen Unterbau der Aeonen, des Aethers und des Weltmechanismus zunächst die sog. drei Reiche. Erst an diesem Orte hört die mitzutheilende Deduction auf, ein reines Spiel mit problematischen Begriffen und vagen Worten zu sein, und findet sich dafür im Folgenden manches, was für die speculative Verarbeitung der Begriffe Stoff und Kraft, Organismus und Leib, Leben und Seele von Belang bleibt. Aber noch bevor wir die Scala in diese terrestrische Sphäre hinab verfolgen, darf darauf hingewiesen werden, daß für die Bedürfnisse einer religiösen Weltanschauung die ganze Arbeit insofern verloren ist, als jener doch nur daran gelegen sein kann, den progressus in infinitum vor dem sonst nahe liegenden Verdacht gänzlicher Unfruchtbarkeit dadurch zu sichern, daß man darin die ewige That Gottes im zeitlichen Spiegelbild erblickt, vermöge welcher Gott sein Nichtich zugleich setzt und aufhebt. Dem Frommen, auch wenn er speculirt, genügt es, ein immanentes Wirken des göttlichen Geistes zu kennen, welches aber für uns nur in der Vermittelung spürbar wird und sich demgemäß als ein ununterbrochener, einmüthiger Weltprozeß darstellt. Er hat genug an dem wiederum echt speculativen Gedanken: „von ihm, durch ihn, zu ihm ist das All" (Rm 11 36). Die mit unbenannten Zahlen angeschriebene Formel, welche die aufsteigende Ordnung dieses Alls beschreibt, in benannte umzusetzen, beispielsweise die Frage nach dem Ursprung des Menschengeschlechts aus Einem Paar zu behandeln, das ist auch nach R.'s Ansicht Sache der Naturwissenschaft und erst hinterher der die Resultate derselben gliedernden Speculation. Zweifelsohne finden derartige, wenngleich nicht immer glückliche, Seitenblicke auf naturwissenschaftliches Welterkennen auch statt, wenn R. nun seine Kosmologie auf folgende Weise zur Anthropologie

hinüberleitet. Zunächst ist der durch die Kraft bestimmte Stoff der Körper, die durch den Stoff bestimmte Kraft ist die plastische oder individuirende Kraft, welche Individuität oder Gestalt hervorbringt. Körper und Gestalt aber, in der Weise der bloßen Indifferenz zusammengefaßt, machen eben das aus, was wir mineralische Natur nennen. Vegetabilische Natur dagegen entsteht, wenn der durch die plastische und individuirende Kraft bestimmte Körper, d. h. der Organismus, einerseits und die durch den Körper bestimmte Individuitionskraft, d. h. das Leben, andererseits zu einer neuen, unmittelbaren Einheit zusammengefaßt werden. Denn eben dasselbe liegt ja in der gangbaren Vorstellung vom Organischen, was sich aus dem Begriffe des individuirten Körpers von selbst ergibt: daß der letztere durch seine eigene Entwickelung aus sich selbst heraus entsteht und folglich von einem Zustande der nur erst potenziellen Organisation, von einem Samen oder Keime anheben muß, aus dem er sich allmählich zur Organisation entwickelt. Der Prozeß der Organisation aber besteht in der durchgeführten Centralisation des mechanischen Aggregats von Theilen, welche den Körper ausmachen. Eben dadurch, daß die plastische Kraft den Körper in seine möglichen Unterschiede zerlegt und die so unterschiedenen Theile teleologisch aufeinander bezieht und wieder in die Einheit zusammenfaßt, gestaltet und individuirt sie ihn vollständig. Andererseits aber wird sie selbst auch wieder durch den Körper bestimmt, vom Körper in Besitz genommen und zum Mittel für sich gemacht. Das führt zunächst auf den Assimilationsprozeß oder Ernährungsprozeß, vermöge dessen der Körper den von außen ihm zugeführten Stoff aufnimmt und auf diese Weise seine eigene Organisation immer von Neuem reproducirt. Da sich aber der einzelne Körper eben in diesem seinem Selbsterhaltungsprozeß unvermeidlich auch verbraucht und auflöst, tritt, damit die Gattung erhalten bleibe, dem Assimilationsprozesse der Generationsprozeß zur Seite. Die Zweiheit der Geschlechter bricht daher zuerst in der vegetabilischen Natur hervor; von ihr aus aber verbreitet sie sich genau ebensoweit, als im Umfange der materiellen Creatur das Leben, dessen wesentliche Momente in dem Assimilations- und Generationsprozesse vorliegen, reicht. In der Wirklichkeit sind Organismus und Leben immer unmittelbar zusammen gegeben; erst mit der Organisation tritt zugleich auch das Leben hervor in der creatürlichen Natur, und die Pflanze ist nichts als die unmittelbare Synthese beider. Nur in ihr finden wir den reinen Organismus, der im Thier schon Leib geworden ist; nur in ihr aber auch das reine Leben, welches im Thier schon seelisches Leben geworden ist. Denn der durch das Leben bestimmte

Organismus ist der Leib, und das durch den Organismus bestimmte Leben die Seele. Indem der Organismus dem Leben als Werkzeug dient, verhält er sich nicht mehr blos receptiv gegen die Außenwelt, sondern auch spontan; der Organismus wird zum Werkzeug, durch das er selbst wirkt, zum Mittel für seinen eigenen Zweck. Seine Functionen sind nicht mehr blos Prozeß, sie sind Thätigkeiten, und seine Organe sind nicht mehr blos Werkzeuge, sondern Glieder. Der Leib ist eben nichts anderes als der Organismus als Gliederbau, und mit dieser Articulation ist sofort die Möglichkeit der freien Bewegung gegeben. Andererseits haben wir das teleologisch in sich bestimmte, auf sich selbst bezogene Leben in der Seele vor uns. Eben weil diese nur eine nähere Bestimmtheit des Lebens überhaupt ist, erscheinen die Ausdrücke für Beides in den Sprachen so vielfach als Synonyme. Da sie eben dadurch Seele ist, daß das Leben durch den Organismus bestimmt wird, so richtet sich der Grad ihrer Vollkommenheit jedesmal genau nach dem Grade der Vollkommenheit des ihr zu Grunde liegenden Organismus, und die Eigenthümlichkeit der Seele entspricht durchweg der des Leibes; die Seele ist daher nach Aristoteles die Entelechie des Leibes.

Demnach beginnt das kunstvoll durchgeführte Parallelitätsverhältniß, welches die gesammte Schöpfung durchwaltet, auf der untersten Sprosse der Leiter mit dem Begriffspaar Raum und Zeit. Wie aber bei Kant jener die Form des äußeren, diese die Form des inneren Sinnes bedeutet, so endigt nun bei R. die Scala auf ihrer obersten Sprosse mit dem Begriffspaar Leib und Seele. Von da, wo wir auf der Höhe des animalischen Lebens angelangt sind, wird in bemerkenswerther Weise schon die dialektische Methode complicirter. Von Hegel war die bisher geübte Methode entlehnt gewesen, bestehend in der Zerlegung jeder erreichten Einheit in zwei gegensätzliche Momente. Dieselbe erweist sich als zulänglich gerade bis zur metaphysischen Herleitung und Zurechtlegung der genannten räthselhaften Syzygie, für deren Erklärung es der Erfahrungswissenschaft an Mitteln gebricht. Von nun ab dagegen werden die Schelling-Hegel'schen Triaden abgelöst durch Tetraden, wie sie in der, nach gegnerischem Witz „auf allen Vieren" gehenden, Speculation von Steffens, Johann Jakob Wagner, Troxler vorkommen. Insonderheit ist an Schleiermacher zu erinnern, bei welchem jeder Gegensatz in der Zwiefältigkeit des Uebergewichts sei es des einen, sei es des anderen Gliedes beruht. Von ihm erweist sich R. jetzt schon in formaler, späterhin auch in materialer Beziehung beeinflußt.

8. Thier und Mensch.

Der Hergang, vermöge dessen sich das zweigliedrige Schema zum viergliedrigen entfaltet, ist folgender. Als organisches, d. h. als teleologisch auf sich selbst bezogenes Leben, ist die Seele erstens auch für sich selbst gegebenes, d. h. bewußtes Leben und zweitens auf sich selbst als seinen Zweck bezogenes, sich selbst setzendes, d. h. thätiges Leben. Aber das Bewußtsein, wie es auf dieser Stufe erscheint, ist nur etwas dem Leben von Seiten des Organismus angethanes; es ist noch nicht Product einer in dem Leben selbst liegenden Causalität, noch nicht Selbstbewußtsein, sondern reine Empfindung, bloße Lebensempfindung. Und dem entsprechend ist auch die Thätigkeit noch keine Selbstthätigkeit, sondern lediglich ein durch den Organismus Getriebenwerden, also bloßer Trieb, reiner Lebenstrieb. Daher die Dumpfheit des thierischen Bewußtseins, die Unfreiheit der thierischen Thätigkeit. Dem Thiere, welches bloße Einheit von Leib und Seele ist, fehlt das Selbst. „Von den Objecten seines Bewußtseins unterscheidet das Thier freilich sein Bewußtsein von denselben, aber sich selbst unterscheidet es nicht von diesem seinem Bewußtsein von ihnen."

Während aber das mineralische Einzelsein kaum eine Entwickelungsgeschichte, das pflanzliche nur eine solche hat, die unmittelbar zugleich der Prozeß seines Vergehens ist, strebt die Entwickelung des Thieres doch einem Zustande der Reife entgegen, und sein eigentliches Leben datirt erst von diesem Zustande der Reife an. Was nun aber durch diese Entwickelung, durch welche sich die oberen Stufen der Thierwelt von den unteren unterscheiden, erreicht wird, das ist der Hinzutritt von Sinn und Kraft zu Empfindung und Trieb. Da nämlich der eine der beiden Factoren, welche sich in dem fraglichen Prozesse gegenseitig bestimmen, die Seele, ein in sich selbst zweiseitiger ist, nämlich Bewußtsein und Thätigkeit, so ist das Product des sich gegenseitig Bestimmens von Leib und Seele wieder ein vierfältiges. Der Leib, wie er durch das Bewußtsein bestimmt ist, ist der Sinn, wie er durch die Thätigkeit bestimmt ist, die Kraft; das Bewußtsein, wie es durch den Leib bestimmt ist, ist die Empfindung, die Thätigkeit, wie sie durch den Leib bestimmt ist, der Trieb. Sinn und Kraft sind ursprünglich Bestimmtheiten des Leibes, die ihm von der Seele herkommen, Empfindung und Trieb Bestimmtheiten der Seele, die ihr von dem Leibe herkommen, wiewohl das Verhältniß der Wechselwirkung, in welchem Leib und Seele stehen, es mit sich bringt, daß auch die Seele allmählich zum Sinn und zur Kraft bestimmt wird und sich so vermöge einer Art von

communicatio idiomatum auf der Unterlage der leiblichen eine Reihe von seelischen Sinnen und Kräften erhebt. Indem das Thier sich mit Empfindung und Sinn und mit Trieb und Kraft anthut, vermitteln sich in ihm Leib und Seele zu einer inneren und wirklichen Einheit, während es, was die Seele betrifft, allerdings noch auch auf der Stufe der bloßen Indifferenz von Bewußtsein und Thätigkeit stehen bleibt. Während die lebende Natur in der Pflanze noch schläft, ist die Thierseele die träumende Natur, charakterisirt durch die Begierde, als der Indifferenz von Empfindung und Trieb, und den Instinkt, als der Indifferenz von Sinn und Kraft.

Die Lücke, die jetzt noch ergänzt werden muß, besteht in der unvermittelten Dualität der seelischen Bestimmtheiten. Bewußtsein und Thätigkeit müssen erst zu einer inneren und wahren Einheit gelangt sein, ehe die Seele zu der absoluten Centralität sich zuspitzen kann, die ihr Begriff erfordert. Es muß daher noch zu einer letzten Modification der thierischen Seele kommen. Wenn Schopenhauer sagt: „Beim Menschen allein findet eine reine Sonderung des Erkennens vom Wollen statt", so ist damit genau der Fortschritt bezeichnet, welchen die menschliche Seele über die thierische vollzieht. Denn eben dadurch, daß in ihr Bewußtsein und Thätigkeit gesondert und unvermengt auftreten, sie sich daher als bewußte der thätigen und als thätige der bewußten gegenübersteht, ist sie in jenes Verhältniß zu sich selbst getreten, in welchem sie als „Subject-Object" erscheint. „Damit hat sie sich dann, sich schlechthin centralisirend, schlechthin in sich selbst reflectirt, und so in die absolute Einheit mit sich selbst zurückgenommen", d. h. sich als Ich bestimmt. Schon die thierische Seele als gemeinsamer Focus für Bewußtsein und Thätigkeit weist einen fortschreitenden Centralisationsprozeß auf; endlich fixirt sich dieses werdende Centrum im Ich, und ebendamit ist der Uebergang von der thierischen in die menschliche Seele vollzogen. Auch mit dieser Bestimmung hält R. nur gleichen Schritt mit der Bewegung des wissenschaftlichen Denkens. Mindestens für jene Zeit gilt dies im Gegensatz zur heutigen Sachlage, wo einer naturwissenschaftlich orientirten Philosophie vielfach der Begriff des Organismus selbst ins Schwanken gerathen will. Gleichzeitig mit der Vollendung der zweiten Auflage der Ethik hat K. Chr. Planck in seinem 1871 erschienenen Werke „Seele und Geist", den materialistischen Voraussetzungen entgegenkommend und mit der Tendenz, der „rein realen Grundlage alles Daseins" ihr Recht widerfahren zu lassen, in der inneren Concentration und Zusammenfassung, in der Beherrschung der Theile durch die Einheit des Ganzen das Grundgesetz der wirklichen

Welt und in der immer vollständigeren Durchführung dieses Verhältnisses das Wesen des vom Unorganischen zum Organischen aufstrebenden Stufengangs des Naturlebens erkennen wollen. Auch hier stellen Schwere und Intensität die unmittelbare stetige Zusammenfassung zum Ganzen dar; die wahrhaft innerliche Einheit aber wird erst in einem Centralorgan erreicht, welches sich selbst unterscheidet von den physischen Nervenzuständen; so kommt es zu psychischen Zuständen und schließlich zu der „unsinnlichen" Form des Selbstbewußtseins, in welchem erst die reine Einheit des Ganzen für sich hervortritt und die Herrschaft des für sich abgegliederten, reinen und geschiedenen Centrums über das bloße Theilleben erreicht wird. Geist erscheint somit hier als Resultat der stofflichen Organisationsweise, als die vollendet durchgeführte Form des organischen Verhältnisses überhaupt, als durch die Organisation selbst gegen diese wieder in Freiheit gesetzte Spitze des ganzen Naturprozesses. Also eine im Wesentlichen parallele Construction. R., welcher sie noch nicht kannte, beruft sich für seine Herleitung des Ichbegriffes u. A. auf Volkmann's Psychologie: „Bei dem Selbstbewußtsein steht das Ich in Subject und Prädicat zugleich. Ich denke nach und werde meiner bewußt nicht blos als eines Denkenden, sondern auch als eines Gedachten, und das Bewußtsein dieser Identität des Wissenden mit dem Gewußten ist das Selbstbewußtsein." Das Ich, durch welches die menschliche Seele sich über die thierische erhebt, ist somit nichts als die Folge des Auseinandertretens von Bewußtsein und Thätigkeit, die in der thierischen Seele noch unmittelbar geeinigt waren — eine auf der Wechselwirkung von Bewußtsein und Thätigkeit in ihm beruhende Einheit eines Seins in sich selbst, die aber niemals ein unmittelbar Gegebenes ist, sondern überall nur insofern und insoweit existirt, als sie sich selbst hervorgebracht hat und hervorbringt. Darin ist zugleich der wesentliche Gehalt der Fichte'schen Philosophie conservirt: daß das Ich keine Thatsache, sondern eine Thathandlung ist.

Also nicht etwa Gottes oder eines Naturprozesses Sache ist die Ineinanderarbeitung von Bewußtsein und Thätigkeit, sondern Sache der menschlichen Seele selbst, welche eben auf diesem Wege successiv zu Stande kommt; und zwar besteht dieser Prozeß in garnichts Anderem, als in dem gegenseitigen sich Bestimmen von Bewußtsein und Thätigkeit. Auf der einen Seite erhebt sich das Bewußtsein, indem es durch die Thätigkeit bestimmt wird, zum Selbstbewußtsein oder Verstand, auf der andern die Thätigkeit, indem sie durch das Bewußtsein bestimmt wird, zur Selbstthätigkeit oder zum Willen. Die Persönlichkeit aber ist nichts Anderes, als die Einheit von Beidem. Ungeachtet

nun aber die Persönlichkeit nur an der menschlichen Seele zu Stande kommt, so löst sie doch, sowie sie in ihr hervorbricht, sich von der Seele ab und steht ihr selbständig gegenüber, als etwas bis dahin innerhalb der Creatur noch gar nicht Vorgekommenes. Nicht blos von dem eigenen Leibe, auch von der Seele, die doch immer noch blos Natur ist (daher die Möglichkeit einer Psychophysik), unterscheidet sich das Ich als von seinem Nichtich. Es ist ein verkehrter und nachlässiger Sprachgebrauch, Seele und Ich zu vereinerleien. Eine Seele hat ja sicherlich auch das Thier, nicht aber ein Ich. Die ziemlich allgemein angenommene Thatsache, daß das Thier in der Befriedigung seiner Triebe nie das richtige Maaß überschreitet, wohl aber der Mensch, erklärt sich eben dadurch, daß der letztere, eben weil er ein Ich ist, Seele und Leib selbst willkürlich zu erregen im Stande ist, während das Thier nur von seinem Triebe erregt wird, dessen antreibende Wirkung natürlich sofort erlischt, sobald er befriedigt ist. Hegel hat die treffende Bemerkung gemacht, daß Thiere sich nicht „entleiben" können, wohl aber der Mensch. „An der Persönlichkeit — sagt R. — hat der Seelenorganismus, und überhaupt der ganze animalische Naturorganismus, jetzt seinen Meister gefunden, der ihn in die Hand nehmen kann." In dieser seiner selbständigen Stellung gegenüber seiner gehemmten Natur behauptet das Ich seine beharrliche Identität unter allen Veränderungen, die sich in seiner Seele und in seinem Leibe zutragen; und damit ist die Sphäre der bloßen Natur überhaupt überschritten und durchbrochen; wir sind an einem wesentlichen Wendepunkt im Verlaufe des gesammten Schöpfungsprozesses angelangt.

9. Anthropologie.

Indem so R. Seele und Leib als den dem Ich entsprechenden Naturorganismus auffaßt, übrigens auch hier wieder erst die Einheit von Persönlichkeit und Naturorganismus als Person bezeichnet, setzt er den letzten Stein auf das umfassend angelegte Gebäude seiner Naturgeschichte des Menschen, als des „persönlichen Thieres". In diesem erst ist die geschöpfliche Natur wirklich in sich centralisirt und damit auch in sich abgeschlossen; letzteres freilich so, daß sie mit ihrem Abschlusse in sich unmittelbar zugleich über sich selbst hinausgegangen ist in ein wesentlich Uebernatürliches, die Persönlichkeit. Es ist eine überaus glückliche Stellung, welche demnach diese Speculation einnimmt zwischen der physiologischen Reflexion, welcher der Mensch als wesentlich zum Thierreich gehörig, die menschliche Seele als eine Steigerung der Thierseele, als das Product des vollendeten animalischen Organis-

mus, des thierischen beseelten Leibes erscheint, und dem speculativen Idealismus, dessen leitende Idee Schelling formulirt hat in Sätzen, wie folgende: „Es ist offenbar, daß das physische Leben bis zum Menschen fortschreitet, daß eine stetige Folge von Erhebungen und Steigerungen bis zu ihm geht, daß er der Punkt ist, wo das geistige Leben eigentlich aufgeht." „Im Menschen allein, als im Mittelpunkte, geht die Seele auf, ohne welchen die Welt wie die Natur ohne die Sonne wäre." „Nachdem die Natur in den untergeordneten Gattungen einseitig geschaffen, beginnt sie ihre allseitigen Schöpfungen in den Säugethieren und gewinnt, die Sinne immer concentrischer stellend, allmählich den Brennpunkt, wo Vernunft entflammt." Derselbe Schelling hat auch schön die, dieser einzigen Bedeutung entsprechende, Symbolik der menschlichen Gestalt erörtert, welche, losgerissen von der Erde, wie das Thier, aufgerichtet, wie die Pflanze, dasjenige darstellt, was weder blos das Eine, noch blos das Andere ist. Wohl aber ist hier der Begriff eines Mikrokosmus (s. oben S. 8) erreicht, sofern nämlich das menschliche Assimilationsvermögen sich als die unbezwingbarste Organisationskraft auf Erden erweist, welche das Entlegenste der ganzen chemischen Stoffwelt zum Organ der Seele oder wenigstens zu vorübergehender leiblicher Ernährung zusammenzwingt. In dieser Einheit des Menschen mit der ihm äußeren irdischen Natur hat die irdische Schöpfungssphäre ihren Abschluß erreicht; sie ist gleichsam im Modell fertig.

Dies das eigenthümliche Räthsel des menschlichen Daseins (s. 48). Dasselbe beruht nach R. in der widerspruchsvollen Thatsache, daß die Persönlichkeit auf der einen Seite Product des materiellen Naturorganismus, Resultat seiner organischen Lebensfunctionen, genetisch betrachtet also materieller Abkunft ist, während sie auf der andern Seite, d. h. an sich betrachtet, ebenso gewiß ein Nichtmaterielles ist. Auf einem Baugerüste, wie der bisher betrachtete Begriffsapparat es aufgeführt hat, stehend, wird man sich die Sache nicht anders zurechtlegen können, als so, daß die Persönlichkeit, eben weil sie nicht mehr Materie ist, um so sicherer Geist sein müsse. R. macht also wieder von seinem Hauptschlüssel zur Lösung aller Geheimnisse, dem Geistbegriff, Gebrauch und erklärt die Persönlichkeit für ein Sein, welches ganz Gedanke ist und kein Element in sich faßt, das nicht in den Begriff aufgenommen und mit dem Denken aufgelöst werden könnte; denn sie ist schlechthin nichts sonst, als das Dasein dieses Gedankens, den das Wort Ich ausdrückt. „Unter allen Gegenständen, die ich erkenne", sagt Apelt, „ist das Ich der einzige, der nicht durch sinnliche Anschauung gegeben ist und sich nicht im Raume befindet."

Aber auch nur dieses Eine Merkmal des Geistes findet sich in der Persönlichkeit vor; dagegen fehlt es ihr in bedenklichster Weise an dem anderen, an dem Dasein. Denn dieses Ich hat sein Dasein nur an seinem Substrat, an den materiell physischen Lebensfunctionen der psychisch-somatischen Natur. Das Dasein der creatürlichen Persönlichkeit ist deßhalb ein nichtiges und flüchtiges, seine Einheit mit dem Gedanken eine wieder auflösbare.

Aber eben darum, weil wenigstens das eine von den, durch den Begriff des Geistes geforderten, beiden Elementen thatsächlich in der Persönlichkeit gegeben vorliegt, ist in ihr auch der Weg angezeigt, den die schöpferische Wirksamkeit Gottes zur Hervorbringung von wirklichem creatürlichen Geist einschlagen wird. Denn unter den hier waltenden Voraussetzungen ist leicht einzusehen, daß eben in dieser creatürlichen Persönlichkeit auch die ausdrückliche Möglichkeit für die Entstehung von creatürlichem Geist gegeben ist. In der ganzen Stufenordnung der sich entwickelnden Natur sahen wir je länger je mehr ideelle Bestimmungen hervortreten; und zwar war dies auf jeder Stufe genau in demselben Maaße der Fall, in welchem nicht reine, sondern bestimmte Materie vorliegt, d. h. in welchem sie, zum Unterschiede von der reinen Materie überhaupt Etwas ist. Aber das Ideelle, wie es auf diesen früheren Stufen hervortrat, war noch nicht das logische Subject des betreffenden Seins, sondern nur eine ideelle Bestimmtheit an etwas Anderem. Erst in der Persönlichkeit begegnet uns ein Ideelles, das an sich selbst gedacht werden kann, abgesehen von einem Realen, als dessen Bestimmtheit es gedacht würde; und zwar ist dasselbe näher ein denkendes und setzendes, folglich ein solches, welches über sich selbst hinauszugreifen und das andere Element, das Reale, an sich zu ziehen und sich zuzueignen oder mit sich in Eins zu setzen, mithin Geist hervorzubringen vermag. Hiermit kommen wir bei dem Flug durch die luftleeren Räume des speculativen Weltenbaus wieder in eine Sphäre, in der sich athmen läßt, ja wir kommen gewissermaaßen auf einen grünen Zweig, sofern die gewöhnliche Ansicht hinfällig wird, derzufolge die menschliche Seele an sich selbst geistig und demgemäß auch unvergänglich und unsterblich wäre. Gegenüber der plumpen Phantastik dieser, schon durch die Beobachtung der Analogie auf dem Gebiete des Thierlebens haltlos werdenden, Vorstellung besteht das wirkliche Wunder, die „durchaus überraschende Erscheinung" der menschlichen Persönlichkeit vielmehr darin, daß sich in ihr ein ganz neues Gebiet der Schöpfung ankündigt. Die Materie ist hier in Folge des stetig fortgesetzten Differenzirungs- und damit zugleich Organisationsprozesses wirklich so voll-

ständig in sich zersetzt und aufgelöst worden, daß sie ihr eigenes Gegentheil aus sich herausgeboren hat. Die Materie ist in der Persönlichkeit über sich selbst hinausgeführt worden. Im Grunde ist dies das gemeinsame Glaubensbekenntniß der ganzen speculativen Phase der neueren Philosophie, und selbst im „Alten und Neuen Glauben" noch hat sich D. F. Strauß auf dieser Linie gehalten, indem er, wo sich die Betrachtung dem Begriff des Geistes nähert, lauter Reste aus der Bekanntschaft mit Schelling und Hegel bietet, die sich deutlich abheben von dem neuen, vorwiegend naturwissenschaftlich ausgestatteten, Hintergrund, auf dem sie jetzt erscheinen. Die Vermittelung bietet der Evolutionsbegriff. Im Menschen habe die organische Bildungskraft auf unserem Planeten ihren Höhepunkt erreicht. „Da sie nicht weiter über sich gehen kann, will sie in sich gehen. Sich in sich reflectiren ist ein ganz guter Ausdruck von Hegel gewesen. Empfunden hat sich die Natur schon im Thier; aber sie will sich auch erkennen." „Am Menschen hat die Natur nicht blos überhaupt aufwärts, sie hat über sich selbst hinaus gewollt" (S. 245 f.). Das ist ein ganzes speculatives System in nuce: eine über sich selbst hinauswachsende Natur, die es zur „Macht der Selbstbestimmung im Menschen" bringt und den Einzelnen „nach der Idee der Gattung" sich ausbilden heißt (S. 241). Schon Huber (Der alte und der neue Glaube kritisch gewürdigt 1873, S. 76) und Alexander Schweizer (ZwTh 1877, S. 460, 473) haben bemerkt, daß mit der über sich selbst hinauswollenden Natur die materialistische Grundlage des „neuen Glaubens" verlassen sei. Und in der That: wie ein Commentar zu den kurz hingeworfenen Bemerkungen von Strauß lautet R.'s Satz: „Die zum vollendeten animalischen, d. h. zum menschlichen animalischen Naturorganismus organisirte Materie setzt mit innerer Nothwendigkeit, indem sie ihre eigenen organischen Lebensfunctionen vollbringt, vermöge eben dieser innerhalb des Bereichs ihres Einzelseins selbst ein Product als Resultat ab, in welchem ihre eigene wesentliche Bestimmtheit aufgehoben und ihr eigenthümliches Prinzip unmittelbar neutralisirt ist, ein wesentlich nicht materielles und übermaterielles geschöpfliches Sein, nämlich eben die Persönlichkeit oder das Ich." Andererseits ist zu bedauern, daß R. selbst sich mit diesem hier erreichten „Uebernatürlichen" nicht begnügt hat (s. unten 4 6). Ein solches liegt ja in der That vor, sofern es für die Möglichkeit oder gar für die Nothwendigkeit eines Aufstrahlens von Bewußtseinsinhalten und Willenszielen eine naturwissenschaftliche Erklärung nicht gibt und der Natur der Sache nach nicht geben kann. In dem Gebiete des persönlichen Lebens ist demnach das einzige „Uebernatürliche" beschritten,

das wir erfahren, folglich auch denken können. Von da aus müßte die übersinnliche Welt construirt werden. Selbst der Gottesbegriff empfängt, wie sich schon gezeigt hat (S. 49), von hier aus Inhalt und Fülle.

Wir stehen hier vor einer Lebensfrage aller Humanität. Denn noch in den höheren Ordnungen des Thierreiches — so führt R. seinen Faden weiter — steht das Seelenleben nur gleichsam auf dem Sprung, sich als Ich zu erfassen; aber es kann sich nicht behaupten in diesem Act intensivsten Aufschwunges; das eben auftauchende Ich wird beständig obruirt von der übermächtigen Gewalt der materiellen animalischen Lebensbewegung. Erst im menschlichen Geschöpf ist in Folge der durchgeführten Organisation der Materie die Autonomie des materiellen animalischen Lebens so weit eingeschläfert und sistirt, daß das vom materiellen animalischen Leben producirte Ich sich auch gegen dasselbe behaupten und das zerstörende Einströmen desselben in jenen kunstvoll herausgearbeiteten centralen Punkt abwehren kann. Indem aber so das Centrum und die centralisirte Masse, das Ich und der Naturorganismus desselben, in ein wirkliches Aequilibrium treten, erfährt die Persönlichkeit zwar von ihrem Naturorganismus und mittelst desselben auch von ihrer Außenwelt unvermeidliche Einwirkungen in den Empfindungen und Trieben, welche sie zu Functionen sollicitiren; allein sie besitzt zugleich das Vermögen, sich gegen diese Affectionen und Sollicitationen entweder bejahend oder verneinend zu verhalten; und so ist die Wahlfreiheit unmittelbar mit ihrem Zustandekommen selbst gegeben, sie liegt im Begriffe der Persönlichkeit. Die von der animalischen Empfindung und dem animalischen Triebe ausgehende Sollicitation zur Action muß in dem persönlichen Geschöpfe, bevor es zu dieser Action selbst kommen kann, erst noch vor dem Forum seiner Persönlichkeit erscheinen, und diese letztere kann ebenso gut die Anmuthungen der materiellen Natur abweisen oder vielmehr diese Natur selbst in ihren Dienst nehmen, als sich von ihr bestimmen lassen. Anschaulich hat dieses erste Auftreten der Freiheit, den Ort, da ihre Möglichkeit aufkeimt, Chalybäus beschrieben, wenn er es an die allmähliche Entstehung eines Punktes knüpft, in welchem sich der Wellenschlag der äußeren Einwirkungen bricht und „wenigstens momentan in die Gewalt des Subjectes kommt, bevor er als Reaction wieder in die Außenwelt zurückschlägt." „Vermag das Subject diesen Strom der Wirkungen und Gegenwirkungen nicht in sich aufzuhalten und willkürlich zu lenken oder ganz abzubrechen, so verhält es sich selbst nur wie eine Woge im Fluß der Ereignisse; es schiebt sich keine Zeitdauer zwischen Ursache und Wirkung ein." „Soll dagegen zwischen Wirkung und Gegenwirkung

ein Moment der Ruhe eintreten, so kann dies nur dadurch geschehen, daß die physisch-reale Wirkung sich aufhebt in die subjectiv-ideelle; sie erlischt nicht ganz, aber sie setzt sich in das Medium des Empfindens, Fühlens, der Vorstellungen und Gedanken um, kommt damit erst in unsere Gewalt, und wird zu einem Moment des denkend sich bestimmenden Geistes." Ganz in Uebereinstimmung damit hält auch R. die Wahlfreiheit, so wenig sie die Selbstbestimmung in ihrer Vollendung ist, für ein wesentliches Moment der wahren Freiheit, welches durch keine Entwickelung der Selbstbestimmung jemals ganz aufgehoben werden kann. Damit treten Beide in Gegensatz nicht blos zum Determinismus, der über der Wahrnehmung einer durchaus mechanischen Verkettung der Weltwesen übersieht, daß in jedem dieser Weltwesen ein Ausgangspunkt für irgendwelche Gegenwirkung gegen die lediglich von außen kommende Einwirkung angelegt ist, sondern auch zu der Definition, welche durch Hegel eine gewisse Gemeingültigkeit erlangt hat, wenn er die Freiheit als eine innere, „in das Subject hereingenommene Nothwendigkeit" beschreibt. Faßt man nur diese Nothwendigkeit als die moralische, so erkennt auch R. an, daß damit die höchste Form der Freiheit, die wahre, d. h. die reale Freiheit (was sich uns 3 s als Autexusie oder Selbstmacht darstellen wird) beschrieben ist. Denn die vollendete Macht der Selbstbestimmung schließt in dem persönlichen Wesen thatsächlich die Möglichkeit jeder blos willkürlichen und überhaupt jeder abnormen Selbstbestimmung aus. Zu Stande kommen aber kann diese reale Freiheit nur auf der Grundlage der formalen; die Willkür ist die Form, unter welcher die Freiheit in der Creatur zuerst auftaucht.

Die hier als Thatsache vorausgesetzte Wahlfreiheit bildet nun freilich das merkwürdigste Vexirstück der modernen Anthropologie. Gegen die Existenz derselben sind zwischen der ersten und der zweiten Auflage der Ethik namentlich die bekannten Argumente vom empiristisch-statistischen Standpunkt aus geltend gemacht worden. Die Philosophen der Statistik weisen nach, daß unter denselben Verhältnissen die gleiche Anzahl von Menschen sich findet, deren Gedächtniß den Dienst versagt, oder die sich zum Heirathen entschließen oder deren Willen sich im Widerspruch zum Sittengesetz bestimmt, und zwar nach einem bestimmten Prozentsatz zu einzelnen Theilen desselben. Gerade diese in dem Gefüge der Verbrecherwelt waltende Regelmäßigkeit hat dazu dienen müssen, die Lehre vom freien Willen auf eine Illusion des zwar seines Willens, nicht aber der ausreichenden Motive desselben bewußten Menschen zurückzuführen. Aber eben dadurch werden wir zur rechten Zeit daran erinnert, daß auch R. selbst dem Menschen in dem gleichen Maaße, als

jene moralische Entwickelung abnorm vor sich geht, die Macht der Selbstbestimmung abspricht und vollständige Aufhebung aller Wahlfreiheit in Aussicht stellt. Hier dagegen befinden wir uns ja noch auf der geraden Linie des normalen Fortschrittes, pflegen also gewissermaaßen eine rein akademische Betrachtung.

Im Vorbeigehen sei noch bemerkt, daß jene vom Determinismus aufgebotenen Beobachtungen nur Beiträge zum Nachweise der Gesetzmäßigkeit des menschlichen Gesellschaftslebens bedeuten und darum in letzterem noch ein Stück Naturgeschichte erkennen lassen. Die formale Gleichmäßigkeit menschlicher Handlungen zeigt eben, daß dieselben das innerhalb der beiden Schranken des Nothwendigen und des Unmöglichen sich bildende Product aller die Gesammtheit bewegenden Strebungen und Gegenstrebungen darstellen. Das Bestehen jener beiden allgewaltigen Schranken bedingt die auffallende Regelmäßigkeit, der zwischen ihnen offen bleibende Raum dagegen die gleichwohl nicht abzuleugnende Variabilität und Irrationalität des statistischen Befundes im Einzelnen. Wahr aber ist es, daß durch die eigenthümlichen Daseinsbedingungen, unter welchen die Individuen entstehen und sich entwickeln, jener Zwischenraum ausgeweitet oder verengert werden kann, so daß die Freiheit der Entscheidung, wie sie auch nach R. immer eine nur relative, durch den erreichten Grad persönlicher Entwickelung bedingte bleibt, oscillirt zwischen einem Maximum, welches im Individuum ein beträchtliches Maaß von Freiheitsbewußtsein zuläßt, und einem Minimum, welches vom Gefühl des Zwanges kaum noch zu unterscheiden ist. Hier stehen wir noch ganz im Bereich des physischen Causalnexus, dort feiert bereits das ethische Gesetz seine Ueberlegenheit. Die breite Mitte zwischen beiden Endpunkten bildet das Object jener Massenbeobachtung, deren Resultate die Statistik verzeichnet, wie diese auch selbst bekennt, es mit dem „mittleren Menschen" zu thun zu haben. Für diesen, den noch wesentlich animalischen, aus dem Bann des Naturlebens nicht herausgetretenen Menschen, besteht in erster Linie immer „das Gesetz der großen Zahl", dagegen die Wahlfreiheit zumeist nur als psychologisches Phänomen. Soweit sie mehr als dies sein sollte, würde sie eine erste fühlbar werdende Lockerung des Naturmechanismus bedeuten — angesichts des sonst so geschlossenen Causalnexus eine Anomalie, welche die Vibration des anhebenden Umschwungs aus dem physischen in den sittlichen ordo rerum bezeichnet. Kann man daher auch nicht mit Schelling sagen: „Alles am Menschen trägt den Charakter der Freiheit", so läßt sich doch die Fortsetzung dieses Wortes vertreten: „Er ist durchaus ein Wesen, das die todte Natur ihrer Vormundschaft entlassen

und der Gefahr seiner eigenen (unter sich streitenden) Kräfte überantwortet hat." Von einer Gefahr aber wird mit Recht gesprochen. Lebensgefährlich ist der mit der Frage nach der Wahlfreiheit berührte Punkt nicht blos für das menschliche Geschöpf, sondern auch für das System, sofern schon jedes Schwanken der Wagschale fast der Existenz Gottes selbst bedrohlich zu werden scheint, der ja eventuell sein kosmisches Sein einbüßen, seiner Absolutheit verlustig gehen würde, falls der Mensch sich etwa weigern sollte, die ihm zugedachte Rolle im Weltdrama zu übernehmen. Davon also wird später noch des Weiteren zu handeln sein (s. S. 105, 107).

10. Uebergang von der Physik zur Ethik.

Mit der Erreichung derjenigen Stufe der Schöpfung, auf welcher der Mensch erscheint, der sich seinerseits wieder eine Aufgabe in Beziehung auf die Schöpfung stellt, haben wir auch den Begriff des Moralischen selbst erreicht. Das neue Stadium, in welches der irdische Schöpfungsprozeß mit Entstehung des Menschen getreten ist, ist eben das Stadium des moralischen Prozesses. Vermöge der ihm eignenden Macht der Selbstbestimmung hat der Mensch nämlich in Einer Beziehung gar keine Wahl mehr: in der, daß er sein Leben schlechterdings selbst leben, daß er es als ein selbst actives leben muß. Es stellt sich ihm die Aufgabe, kraft eigener Selbstbestimmung zu leben, sich als Selbstzweck zu behandeln, sich durch eigene Selbstbestimmung zu dem zu machen, was seinem eigenen Zwecke entspricht. Das ist die moralische Aufgabe. „Das Moralische ist das durch die creatürliche Selbstbestimmung, näher durch die eigene Selbstbestimmung des persönlichen Geschöpfes, in der irdischen Schöpfungssphäre des Menschen, Causirte, Gewordene." Dabei legt im Gegensatze zur ersten Ausgabe, welche eine Unterscheidung zwischen Moralischem und Sittlichem nicht getroffen hat, die zweite schon in der Vorrede großes Gewicht darauf, daß die eben gegebene Begriffsbestimmung eine generische ist, also weit genug, um beide Arten des Moralischen, das Moralischgute und das Moralischböse unter sich zu befassen, so daß also das Sittliche nur als eine der Gattung des Moralischen untergeordnete Art erscheint. Ebenso involvirt das Moralische in dieser Fassung auch das Religiöse. Mit der Aufgabe, sich schlechthin selbst zu bestimmen, steht der Mensch sowohl der irdischen materiellen Natur, als auch Gott gegenüber; nach beiden Seiten soll sich sein Verhältniß in einer Weise gestalten, wie sie sich aus seinem eigenen Begriff einerseits und den Begriffen von Gott und Natur andererseits ergibt. Daraus folgt, daß das Religiöse keinen Gegensatz zum Moralischen, wohl aber zum Sittlichen bildet und daß eine über

sich selbst vollkommen im Reinen seiende Moralität nicht denkbar ist, die nicht zugleich Frömmigkeit wäre. Denn eine richtige Idee des Menschen, auf welcher seine richtige moralische Stellung beruht, kann nur vorhanden sein, wenn zuvor die richtige Idee Gottes, ohne welche schließlich die ganze Welt sinnlos wird, vorhanden ist (s. unten S. 114 f.).

Doch sind wir mit diesen Behauptungen auf ein Gebiet übergeschweift, welches erst in dem folgenden Kapitel genauer meßbar werden wird; hier mögen nur noch die bezeichnenden und die Mitte der Sache, worauf es hier ankommt, treffenden Worte stehen: „Das ist das Eigenthümliche und Charakteristische — und zugleich das eigenthümlich Ernste — an dem persönlichen oder menschlichen Geschöpfe, daß der animalische Lebensprozeß in ihm naturnothwendig den moralischen Charakter annimmt, daß es sein animalisches Leben gar nicht anders leben kann, denn als ein moralisches. Es tritt hier der ganz neue Fall ein im Verlaufe des Schöpfungsprozesses, daß sich in ihm eine von der Creatur selbst zu vollführende Aufgabe ergibt und an die Creatur stellt. Gott nimmt in diesem Wendepunkt des Schöpfungsprozesses das persönliche Geschöpf selbst zur mitwirkenden Causalität in denselben auf und legt die Fortführung desselben zunächst in seine Hand." „Die noch übrigende Aufgabe, das in der Materie fertig ausgeformte Modell der irdischen Creatur nun erst in den Geist zu übertragen und zu transsubstanziren, eröffnet ein wesentlich neues Stadium des Schöpfungsprozesses, und in ihm läuft derselbe in den moralischen Prozeß aus." „Der Schöpfungsprozeß setzt sich so in seinem letzten Stadium als der moralische Prozeß fort, und es ist der Mensch, nämlich in dieser irdischen Weltsphäre, durch den als sein spezifisches Medium oder Organ Gott von diesem Punkte aus sein Schöpfungswerk fortführt, und der dasselbe aus Gottes Hand überkommt, um es, nämlich als Werkzeug in dieser, vollends zu vollbringen."

Zunächst sei darauf hingewiesen, wie hier das große Hauptproblem des Daseins, dessen entgegengesetzte Lösung die gleichzeitige Philosophie in zwei feindliche Lager spaltet, von einem höher gelegenen Standpunkte aus in Sicht genommen ist, so daß Thesis und Antithesis gleicher Weise zu ihrem Rechte kommen. Es wird nämlich ebenso begreiflich, wie man die Aufgabe des Menschen in der bloßen Weiterführung und Regelung eines natürlichen Geschehens, als wie man sie in der Entwickelung einer der Natur überlegenen geistigen Selbständigkeit suchen und finden mochte. Denn einerseits ist der ethische Prozeß wirklich die Fortsetzung des physischen, andererseits aber führt derselbe aus der Naturwelt hinauf in eine Welt des Geistes, darin das persönliche Geschöpf als Fortsetzer der Werke Gottes erscheint. Mit Geltendmachung dieses religiösen

Gesichtspunktes haben wir das eigentliche punctum saliens erreicht, von welchem aus R. seine ganze Weltanschauung gebildet, von welchem aus die letztere allmählich ihre symmetrische Krystallform gewonnen hat. Als sittliche Wesen sind wir „Gottes Mitarbeiter" I Kor 3 9 I Th 3 2. In diesem Gedanken, welcher für R. ein religiöses und ein sittliches Erlebniß zugleich bedeutete, trafen seine theologischen Interessen wie seine Bemühungen um die Ethik zusammen. Und von hier aus rückwärts ist nicht bewußt, aber thatsächlich alles Vorhergehende construirt, so sehr es sich auch als lediglich aus dem Urbegriff des Absoluten herausgesponnen geben mag: nämlich hier die lückenlose Stufenfolge der Schöpfung, welche mit innerer Nothwendigkeit dem entscheidungsvollen Momente zutreibt, wo der Naturprozeß den Umschlag in's Moralische erfährt; dort der Gottesbegriff, welcher einen entsprechenden Umschlag von der Entgegensetzung zur Gleichsetzung mit sich führt und so gleichsam den Prolog im Himmel zu dem großen Schicksalsdrama bildet, das sich in der Schöpfung abspielt. Das speculirende Denken aber, welches solche Resultate abwirft, ist nichts Anderes, als die Methode einer den Welthintergrund vom Weltvordergrund aus construirenden Metaphysik. Die Einsicht in die Phänomenalität des raumzeitlichen Daseins läßt keine andere Wahl übrig; die rein deductive Methode wird dadurch zur Unmöglichkeit (s. S. 37). Wohl aber sehen wir uns durch den widersprechenden Totaleindruck des großen Schauspiels, das wir als Wirklichkeit zugleich erleben wie erleiden, genöthigt zu einer solchen Zusammenfassung der beiden, jenen Eindruck ganz und gar bedingenden, Grundthatsachen einer außerhalb der sittlichen Beurtheilung stehenden, dem Verstande nur vermöge causaler Verknüpfung zugänglichen, Naturmacht auf der einen, einer sich ihr entwindenden Macht des persönlichen Daseins, eines nur vermöge des Zweckbegriffes deutbaren, sittlichen Lebensprozesses auf der andern Seite. Absoluter Weltgrund und absoluter Weltzweck bilden, entsprechend dem Dualismus von Contraposition und Reposition, die beiden Hauptkapitel, in welchen der Inhalt jeder theologischen Speculation zusammengefaßt werden kann, wie solches sich bei R. gerade auf diesem Uebergangspunkt von der Physik zur Ethik herausstellt. Freilich haben wir dem Titel nach hier nur die „Ethik" vor uns, aber eine Ethik, wie sie seit Spinoza erstmalig wieder alle Fragen der Metaphysik und der Religion in ihren Bereich zieht und sich als Abschluß einer von hoher Warte aus angestellten Um- und Ueberschau von Welt und Menschheit, als Krönung eines großartigen Gebäudes von Welt- und Gottesanschauung darstellt.

Dritter Abschnitt.

Güterlehre.

1. Prinzip der Ethik.

Schon auf dem bisher durchlaufenen Weg waren vielfach die Spuren von Schleiermacher's pfadfinderischer Thätigkeit zu erkennen. Mit vollem Recht stellt W. Gaß in seiner „Geschichte der christlichen Ethik" (II, 2, 1887, S. 232) ihn und R. neben einander als die beiden Theologen, durch welche die Ethik erst die große, vielumfassende Wissenschaft geworden ist, deren Grenzen sich seither nicht mehr willkürlich verengern lassen. Fällt freilich bei R. auf das Moment der Persönlichkeit im Begriff Gottes, auf das der Willensfreiheit beim Menschen ein ganz anderes Gewicht, so liegt doch beiderseits eine gleiche Nachwirkung der Philosophie Schelling's vor. Auch bei Schleiermacher erscheint es schon als eine Wirkung der Vernunft auf die Natur, wenn zuerst die bloße Gravitation, dann auch der chemische Prozeß von der Vegetation aufgenommen werden, wenn ferner die Animalisation beides unter sich befaßt und endlich aus dieser sich die Humanisation erhebt. Die Humanisation selbst aber wird dann vollendet sein, wenn sie ihren eigenthümlichen Charakter, die selbstbewußte Vernunft, vollkommen herausgearbeitet, alles Sein in's Bewußtsein aufgenommen, dem Menschen unterworfen und wenn auf diesem Wege durch die erreichte Herrschaft über die niederen Naturformen die menschliche Gattung sich als die höchste bewährt hat. So begleitet der sittliche Prozeß bei Schleiermacher das ganze Dasein des menschlichen Geschlechtes auf Erden; er selbst aber stellt den letzten Act im Evolutionsprozeß der Natur, die Fortsetzung des physischen Prozesses auf einem höheren Niveau dar. Ganz so wie auf diese Weise bei ihm die Begriffe des Physischen und des Ethischen nur die entgegengesetzten Pole einer und derselben Linie bezeichnen, erbaut sich auch bei R. die geistige Welt auf Grundlage der materiellen. Beiderseits wird daher die höchste Aufgabe darein gesetzt,

die Materie zu organisiren durch den Geist, Geist und Natur in Eins zu setzen, diese zu idealisiren, jenen zu realisiren. Beiderseits resultirt ferner auch die gleiche Form und Methode der Ethik. Bei Schleiermacher hat die Ethik zu zeigen, wie die Gesammtvernunft im menschlichen Geschlechte auf die gegebene irdische Natur, soweit sie mit der menschlichen in lebendigem Zusammenhange steht, vor Allem daher auch auf die Naturseite des Menschen selbst, so einwirkt, daß sie dieselbe für ihre eigenen Zwecke und ihrem eigenen Wesen gemäß gestaltet und bildet. Das Anzustrebende aber ist ein absolutes Ineinander von Geist und Natur. Aehnlich auch bei R., nur daß er schärfere Unterscheidungslinien zwischen Natur und Materie zieht und den Geist zwar als Gegensatz zu dieser, nicht aber zu jener bestimmt, ihn nicht blos als einen der Factoren, sondern vielmehr als Resultat und Facit des ganzen sittlichen Prozesses faßt. In der Annahme einer wesentlichen Einheit dieses sittlichen Lebens mit dem religiösen steht R. dann wieder fest zu Schleiermacher, und vollständig abhängig von ihm ist er endlich bezüglich der Gliederung des Systems der Ethik als der Wissenschaft von dem Moralischen. Lange hatte man sich behufs solcher Gliederung in allen Regionen der sittlichen Welt nach einem sog. obersten Moralprinzip umgesehen. Aber das Prinzip für die Construction dieser Wissenschaft kann nur in dem Begriff des Moralischen selbst gelegen sein. In diesem letzteren Sinne gehört es zu den bekanntesten Errungenschaften Schleiermacher's, nachgewiesen zu haben, daß die Ethik ihre Aufgabe nur in einer dreifachen Gliederung wirklich zu lösen vermag, nämlich als Güterlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre. Vor ihm war die Ethik entweder, von der Populärphilosophie, als Tugendlehre oder, durch Kant, als Pflichtenlehre behandelt worden. Erst Schleiermacher hat den Vorrang der Güterlehre vor beiden Vortragsweisen begründet, und man hat deßhalb nicht ohne Grund gemeint, daß seine Verdienste um die Sittenlehre seine Leistungen für die Glaubenslehre fast übertreffen. Durch ihn ist die Lehre vom sittlichen Gut Grundlage und Kern der Ethik geworden: jenes, weil von da aus Umfang und Bereich des Sittlichen bestimmt wurden; dieses, sofern Tugend und Pflicht ihren letzten Zweck in der Realisirung des höchsten Gutes finden. Das Wesen des ethischen Gutes bestand aber für ihn darin, daß es etwas durch freie sittliche Thätigkeit Hervorgebrachtes, etwas zu einem sittlichen Zwecke Gewirktes ist. R. kommt zu derselben Begriffsbestimmung, indem er verlangt, die Ethik habe zunächst darzustellen den von der Macht der Selbstbestimmung hervorzubringenden Complex von Wirkungen, mit anderen Worten das Moralische, wie es Product ist, also

die volle Verwirklichung und Erscheinung des Moralischen in der Totalität seiner besonderen Momente und Elemente und ihrer Organisation zur Einheit, kurz die moralische Welt in ihrer Vollständigkeit. Nun fällt aber das Moralische als Product, das Moralische in seiner, dem Begriffe gemäßen, also in seiner normalen Wirklichkeit, zusammen mit dem Begriffe des Gutes, und zwar, sofern es in seiner Vollständigkeit gedacht wird, des höchsten Gutes. Dies ist nichts anderes als Schleiermacher's Inbegriff aller wahren Güter, wie dieselben in ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit die vollständige Lösung der sittlichen Aufgabe deßhalb wirklich darstellen, weil sich in diesem Zusammenhang auch alle sittlichen Thätigkeiten immer wieder neu erzeugen. Nach dieser ersten Seite besteht somit die Aufgabe der Ethik in Aufstellung einer Güterlehre. Aber dieses Product kann seinem Begriffe gemäß nicht als etwas Fertiges gedacht werden; es wird vielmehr erst producirt, und die producirende Causalität, also die, die moralischen Wirkungen hervorbringende, die moralische Welt erzeugende Kraft liegt in derjenigen Beschaffenheit des moralischen Subjects, vermöge welcher es spezifisch dazu qualificirt ist, mittelst eigener Selbstbestimmung das aufgegebene moralische Product hervorzubringen. Diese spezifisch für die Lösung der moralischen Aufgabe qualificirte moralische Kraft nennen wir Tugend, und nach dieser zweiten Richtung behandelt wird die Ethik zur Tugendlehre.

An und für sich betrachtet würden diese beiden Formen der Güter- und der Tugendlehre genügen, und auch unter ihnen ruht wieder der Hauptnachdruck auf der Güterlehre. Dieselbe ist dann in der Schule Schleiermacher's ebenso mit Vorliebe angebaut, wie in der Schule Herbart's zurückgewiesen worden. Bezeichnend für den Charakter dieser Einsprache, mit welcher sich R. selbst übrigens kaum noch ernstlich auseinandergesetzt hat (vgl. I, S. 404 f.), lautet die Frage Thilo's, ob etwa ein Urwald, der nie eine Axt gesehen hat, unsittlicher sei, als unsere der Forstcultur unterworfenen Wälder (S. 230). Das in dieser Frage mitklingende Wort Cultur führt auf den richtigen Weg. Der Sinn, in welchem wir es heute da gebrauchen, wo wir den Begriff im umfassendsten und höchsten Sinn nehmen, liegt ja kaum weit ab von dem Gedanken einer Aneignung der uns umgebenden Natur, einer Verarbeitung derselben zum Werkzeug und Symbol des Geistes. In diesem Sinne glaubte Gaß Vorzug und Schwäche der Ethik Schleiermacher's mit dem Ausdruck „Culturwissenschaft" kennzeichnen zu dürfen (S. 238). Bei Schleiermacher wie bei R. ist alles moralische Thun Culturarbeit, und weil der Prozeß der Aneignung bei der eigenen Natur

des Menschen anhebt, spricht man bekanntlich auch von „ethischer Cultur". Also, um zu Thilo's Beispiel zurückzukehren, ist freilich nicht der Urwald unsittlich, aber als Product eines auf die Bewältigung der Natur gerichteten, sie zum Werkzeug der Vernunft machenden Handelns, und zwar eines „organisirenden" nach Schleiermacher, eines „universellen Bildens" nach R., gehört er neben vielem Anderen auch mit zur Herstellung des sittlichen Gutes. Ebenso ist es nur ein weiterer Beweis für die glückliche Fassung dieses letzteren Begriffes, wenn derselbe sich berührt mit der volkswirthschaftlichen Definition des Gutes als ein dem Zweck der Persönlichkeit dienstbar gemachtes Sein bei Stein, Schäffle u. A. Des Theologen Heman mißmuthige Aeußerung über Schleiermacher's und R.'s „höhere Nationalökonomie" (JdTh 1872, S. 469) könnte in ihren Consequenzen auch gegen die ganze protestantische Grundanschauung von der Gottgeweihtheit des Tagewerks und der Arbeit im irdischen Berufe in Anwendung gebracht werden[1]).

Da nun aber, wie sich bald zeigen wird, der moralische Prozeß, wie R. ihn beschreibt, von vornherein mit der Nothwendigkeit behaftet ist, in die Abnormität hineinzugerathen (s. 41), so ergibt sich jetzt noch eine dritte Aufgabe. Es muß auch die, für die Hervorbringung der aufgegebenen moralischen Wirkung erforderte, spezifische Weise oder Form des moralischen Producirens, es muß, im Gegensatze zu der falschen, die spezifisch richtige Wirkungsweise der Macht der Selbstbestimmung beschrieben werden. Diese moralisch geforderte Form, wir dürfen vielleicht sagen: das Bewegungsgesetz des moralischen Producirens, ist aber nichts Anderes, als die Pflicht. Daraus ergibt sich als eine dritte Aufgabe der Ethik die Construction einer Pflichtenlehre, deren Entstehung freilich erst unter der Voraussetzung der Abnormität der moralischen Entwickelung zu begreifen ist.

Die Ethik befaßt sonach nothwendig eine Güterlehre, eine Tugendlehre und eine Pflichtenlehre. Nur durch diese drei Lehren in ihrer organischen Verbindung läßt sich die wissenschaftliche Beschreibung des Moralischen allseitig erschöpfen. Alle drei Stücke haben das gleiche Object, verzeichnen dasselbe aber jedes aus einem ihm eigenthümlichen Gesichtspunkte und folgeweise nach einer von seinen ihm wesentlichen Seiten in Begriffen. Was durch je eines von diesen Stücken ausgedrückt wird, das kann in der Wirklichkeit nie anders gegeben sein als so, daß zugleich dasjenige mitgegeben ist, was durch die beiden anderen aus-

[1]) Vgl. hierüber Bender, Schleiermacher's Theologie I, S. 114f., 133 und Gaß S. 238f.

gedrückt wird. Eben darauf — dürfen wir hinzusetzen — beruhen aber auch die technischen Schwierigkeiten, welche mit dieser prinzipiell so einleuchtenden Eintheilung verbunden sind, sofern dieselbe unvermeidlich zu beständigen Rückverweisungen, bezw. Wiederholungen Anlaß gibt und geben muß.

Mißlich ist auch, wie sich weiter unten (S. 129) herausstellen wird, daß in Consequenz des soeben berührten Gegensatzes der Güter- und Tugendlehre zur Pflichtenlehre sowohl die Güterlehre, wie die Tugendlehre in doppelter Form darzustellen ist, einmal als abstractes Ideal, sodann als concrete Wirklichkeit. Die Güterlehre insonderheit wird das moralische Gut zunächst in seiner reinen oder absoluten Normalität construiren, völlig abgesehen von Sünde und Erlösung, sodann aber auch in derjenigen relativen Abnormität, in der allein es seinem Begriffe zufolge realisirt werden kann, d. h. als durch Sünde und Erlösung hindurch gewonnen. Es behandelt sonach die erste Abtheilung der Güterlehre, mit deren Darstellung wir es im gegenwärtigen Abschnitt zu thun haben, das moralische Gut als abstractes Ideal, und zwar ist es zunächst der moralische Prozeß, der nach seinen Entwickelungsstadien zu beschreiben sein wird.

2. Der moralische Prozeß als sittlicher.

Mit der moralischen Qualität des Menschen war als Consequenz die an ihn gestellte Forderung verbunden, sich schlechthin selbst zu bestimmen, d. h. ausschließend durch die Persönlichkeit bestimmt zu werden. Der Mensch muß sich mit anderen Worten in allen seinen Functionen schlechthin denkend und wollend verhalten. Als bewußtes Wesen hat er die Aufgabe, sich auch seines Begriffes bewußt zu werden und diesen sofort als Norm für seine Selbstbestimmung zu behandeln. Somit ist das moralische Gut da zu finden, wo der Mensch als die absolute Selbstmacht zum Vorschein kommt, und das moralisch Gute ist die Fähigkeit des Menschen, alle seine Lebensfunctionen als Functionen seiner Selbstbestimmung zu vollziehen. Sofern sich aber die menschliche Persönlichkeit mit ihrer Macht der Selbstbestimmung in ein doppeltes Verhältniß gestellt findet, einerseits zu der Natur, andererseits zu Gott, läßt sich auch der moralische Prozeß als ein doppelseitiger auffassen und sowohl von seiner sittlichen, als von seiner religiösen Seite darstellen. In jener Beziehung erfährt die menschliche Persönlichkeit fortwährend Einwirkungen zunächst von der materiellen Natur her; sie steht demnach vor der Wahl, sich entweder von der materiellen Natur bestimmen zu lassen oder ihrerseits diese zu bestimmen. Nur entweder unter dieser

oder unter jener Form kann sich das animalische Leben im Menschen überhaupt entwickeln; darum ist der animalische Lebensprozeß auf der menschlichen Stufe wesentlich der sittliche Prozeß. Hier stellt sich also die Frage nach der Wahlfreiheit lediglich in der oben (S. 95 f.) charakterisirten, akademischen Weise zur Besprechung, da dem Menschen für die Wahl derjenigen Seite, auf welche er kraft seiner Selbstbestimmung zu treten hat, die Regel durch seinen eigenen Begriff unmittelbar vorgezeichnet ist. Diese Vorschrift, welche sich der menschlichen Macht der Selbstbestimmung unmittelbar zugleich mit ihrem Vorhandensein stellt, ist gerade das Sittengesetz. Zur Persönlichkeit war ja in der Creatur eben nur durch die successive Ueberwindung und Aufhebung der Materialität an ihr zu gelangen; es fordert mithin ihr eigener Begriff unerbittlich Fortsetzung dieser Linie kraft eigener Selbstmacht. Im umgekehrten Falle würde sie den Schöpfungsprozeß geradezu rückläufig machen; d. h. wenn sich der Mensch für das Prinzip der materiellen Animalität bestimmt, so bestimmt er sich selbst im ausdrücklichen Widerspruch mit seinem eigenen Begriff, was der Sache nach ein Aufgeben aller Selbstbestimmung, ein Sichbestimmenlassen bedeutet. Nun kennt zwar der sittliche Prozeß Intervalle, aber was diese ausfüllt, darf nimmermehr ein Sichbestimmenlassen, es kann höchstens ein reines Bestimmtwerden ausmachen, wie ein solches in der, dem animalischen Lebensprozeß eignenden, periodischen Unterbrechung, dem Schlaf, vorkommt. Das ist dann freilich kein moralischer Vorgang mehr, sondern bloßes Zurücksinken in den allgemeinen materiellen Naturprozeß, um sich aus ihm zu nähren und zu restauriren. Im Schlafe wird der Naturorganismus aus dem Bereiche der bestimmenden Einwirkungen der Persönlichkeit vorübergehend freigelassen, damit er die materiellen Daseinsstoffe, die er durch seine Arbeit im Dienste der Persönlichkeit verbraucht hat, neu einschöpfen könne.

Besteht sonach die allgemeine sittliche Aufgabe des Menschen darin, daß er sich die materielle Natur als Organ zueigne, so versteht es sich nur von selbst, daß er den Anfang dieser Arbeit mit sich selbst, seiner eigenen materiellen Natur, machen und von hier zur Unterwerfung der äußeren Natur fortschreiten muß. Wie die Persönlichkeit Product der Natur war, so muß die Natur wieder Product der Persönlichkeit werden. „Die auszeichnende Aufgabe der Menschheit ist es — sagt Lotze — die Welt erst zu erschaffen, in welcher sie ihre höchsten Güter findet.“ Damit sind wir nunmehr bei der Definition des Sittlichen angelangt. Für Schleiermacher hieß sittliches Handeln alle auf die Natur gerichtete Thätigkeit der menschlichen Vernunft, sittlicher Prozeß die all-

mählich fortschreitende Aufnahme der gesammten Natur in dasselbe Ineinander mit der Vernunft, welches in der menschlichen Natur vorausgesetzt ist und sich durch sie verwirklicht. Ganz im Anschlusse hieran bedeutet bei R. das Sittliche „das Zugeeignetsein der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit, als durch die bestimmende Function dieser auf jene vollzogen". Je nach dem verschiedenen Maaße, in welchem diese Zueignung vollzogen ist, spricht man von Unsittlichkeit (sittlicher Rohheit) und wirklich (eigentlich) Sittlichem; je nachdem die Persönlichkeit die materielle Natur schlechthin bestimmt oder zugleich auch von ihr sich bestimmt werden läßt, von normaler oder abnormer Einheit der Persönlichkeit mit der, von ihr kraft ihrer Selbstbestimmung sich zugeeigneten, materiellen Natur, d. h. von Sittlichgutem oder Sittlichbösem (s. S. 97).

R. betrachtet es als einen Vorzug seiner Begriffsbestimmung vor derjenigen Schleiermacher's, daß sie auch das Sittlichböse umfasse. Thilo hatte freilich gemeint, im Grunde habe auch er nur das Sittlichgute beschrieben. Denn die Persönlichkeit, deren Wesen Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit ist, müsse ihrer Natur nach die materielle Natur beherrschen; wenn sie überhaupt die materielle Natur beherrscht, so könne sie dies nur auf normale Weise thun, und so sei die Unterscheidung von Physik und Ethik überhaupt illusorisch. Es geschieht von selbst, was geschehen muß; die Physik besorgt Alles. Anstatt einer Tugend- und Pflichtenlehre erhalte man bei R. blos eine Fortsetzung der Kosmologie unter dem illusorischen Titel einer ethischen Güterlehre, bei Schleiermacher nur eine Beschreibung des menschlichen Vernunfthandelns, eine Darstellung der Gesetze, nach welchen das geistige Geschehen sich mit Nothwendigkeit richtet (S. 208 f., 234, 240, 248). Wie man gegen R.'s Schöpfungslehre den Vorwurf erhoben hat, daß sie mehr einen physisch nothwendigen, als einen ethisch freien Act Gottes ausdrücke, so gegen seine Definition des Sittlichen, daß sie nur einem dem Menschen natürlichen Thun, nicht aber seiner freien Selbstbestimmung gelte. Aber während allerdings Schleiermacher der quälenden Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens keine selbständige Bedeutung in der Ethik zuerkannt hatte, weil Niemand, je nachdem er hierüber so oder anders dächte, ein Anderes auch für gut oder bös erklären würde (Werke zur Philosophie I, S. 12), spielt, wie wir sahen, bei R. der Begriff der Wahlfreiheit eine folgenreiche Rolle, und ähnlich, wie er in der zweiten Auflage die Einrede gegen seine Schöpfungslehre durch eine Modification derselben beseitigt zu haben glaubte, so soll jetzt gegenüber der neuen Gefahr ein Sicherheitsventil in der Unter-

scheidung des Moralischen (sensu medio) und des Sittlichen angebracht werde. Das Moralische ist an sich nur eine neue Art des geschöpflichen Seins, nämlich alles von der Selbstbestimmung des Geschöpfes selbst ausgehende Sein, also eine bloße Formbestimmtheit des menschlichen Handelns, wobei vom Objecte noch ganz abgesehen ist, die deßhalb auch vollkommen leer ist. Inhalt kommt erst durch die beiden Verhältnisse hinein, in welche der Mensch sich zur Natur und zu Gott gestellt sieht, so daß er einerseits sittlich oder unsittlich, andererseits religiös oder irreligiös handeln kann. Um so dringlicher stellt sich freilich die fatale Frage, was denn geworden wäre, wenn auf diesem gefährlichen und kritischen Punkte (aequilibrium) die Entscheidung unglücklich, d. h. in einer dem Ziel des ganzen Schöpfungsprozesses widersprechenden Weise ausgefallen wäre (s. S. 97). Und da nach R. dieser Fall nicht blos wirklich eintreten konnte, sondern auch wirklich eingetreten ist, ja sogar eintreten mußte, wird sich uns das Problem an einer späteren Stelle in faßlicherer Gestalt noch einmal darbieten (4 2).

3. Der innere Mensch.

Wir kehren jetzt zurück zu jenem Wendepunkte, von welchem an der Schöpfungsprozeß sich als moralischer Prozeß fortsetzt, d. h. von welchem an Gott sein Schöpfungswerk durch das persönliche Geschöpf fortführt, sofern sich die Vollendung der irdischen Creatur durch ihre Umarbeitung aus einer materiellen zu einer geistigen auf moralischem Wege als die eigenthümliche Aufgabe des Menschen herausgestellt hat. Denn dies ist ja das Wesen des sittlichen Prozesses, daß eine wirkliche in Eins Setzung des Ideellen und des Realen erfolgt, d. h. Geist erzeugt wird. Im Menschen eignet sich die ideelle Persönlichkeit die reale materielle Natur zu, setzt dieselbe also in sich als ideell; eben damit gibt sie aber zugleich sich selbst aus ihr, der materiellen Natur, Realität; sie zieht continuirlich aus der Sphäre des Daseins Realität an sich, wie sie andererseits das Reale der materiellen Natur unter die Bestimmtheit und Form der Persönlichkeit bringt. Darin besteht das eigentliche Wesen und zugleich das tiefe Geheimniß des sittlichen Prozesses, daß er ein Prozeß der Erzeugung von creatürlichem Geist ist. Denn nur auf diesem Wege kann es in der Creatur zu Geist kommen; Geist muß in seinem Geschaffensein zugleich wesentlich sein eigenes Product sein. Der sittliche Prozeß ist also der Prozeß der Selbstvergeistigung des Menschen. „Hierin gründet sich der eigenthümliche und ungeheure Ernst des menschlichen Lebens im Unterschiede von jedem untermenschlichen, das Folgenschwere desselben und jedes seiner Mo-

mente." Den Anfang dieses Ueberspielens der sinnlichen Natur des Menschen in die Geistigkeit bezeichnen auf der Seite des Verstandesbewußtseins das Gedächtniß, auf der der Willensthätigkeit die Gewohnheit. Beide hat man daher treffend eine zweite Natur des Menschen genannt, beide sind aber auch durchaus nur sinnlich bedingt, wie ja das mechanische Gedächtniß sich nur so lange stärkt, als der Naturorganismus noch in seiner Entwicklung begriffen ist.

In seiner Spitze aufgefaßt, besteht dagegen dieser Selbstvergeistigungsprozeß des Menschen darin, daß die Persönlichkeit sich die materielle Natur zu einem, für alle ihre Functionen geeigneten und ausreichenden, Mittel oder Instrument aneignet, aber zugleich die Materialität an ihr aufhebt, d. h. daß sie dieselbe zu einem neuen, ihr wahrhaft geeigneten Naturorganismus umbildet. Als Product einer in Eins Setzung des Ideellen und des Realen ist dann ein solcher Leib kein materieller, sondern ein geistiger Naturorganismus, an welchem die Persönlichkeit das unentwegbare causale Substrat ihres geistigen Seins besitzt. Den Anknüpfungs- und Vermittelungspunkt für diese Umarbeitung des beseelten Leibes aus der Materialität in die Geistigkeit bildet übrigens der physische Naturorganismus, welcher selbst ein noch materielles Substrat der Persönlichkeit, aber doch von annähernd immaterieller Beschaffenheit und schon ein Analogon des wirklich geistigen Seins ist. „Dieser physische Organismus bildet den Einschlag, auf welchem im sittlichen Prozesse die Persönlichkeit sich das neue Gewand ihrer geistigen Natur webt."

Der also von R. mit dem „inneren Menschen" des pauliniſchen Lehrbegriffs identificirte und im wesentlichen Einklang mit Zeitgenossen wie Casimir Conradi, Carus und Karl Philipp Fischer gedachte, geistige Naturorganismus, der geistige Leib, bildet den im theosophischen Helldunkel verharrenden Hintergrund, das eigentliche Mysterium der Lehre R.'s. Denn irgendwie vorstellbar ist es nicht, dieses „Mittelding, in welchem der Geist nicht mehr Geist und die Natur nicht mehr Natur ist" (Spörri, Zeitstimmen 1868, S. 73). Sind einmal physisches und psychisches Sein geschiedene Dinge, so kann freilich auch der sublimirteste Erdenstoff keine Uebergangsform abgeben zu einer Existenz, wie sie hier der aus dem Materiellen in das Geistige umgesetzte Naturorganismus führt. Aber wir haben ja kein System vor uns, welches in der Weise der kritischen Philosophie das Grundverhältniß von Körperlichem und Seelischem als unerforschbar dahingestellt ließe, sondern einen spiritualistischen Monismus, der wie alle Gegensätze, so auch den von Innenwelt und Außenwelt aus der Bewegung eines welterzeugenden

Denkprozesses abzuleiten weiß. Daher das sinnlich-übersinnliche Zwielicht, welches auf Ausdrucksweisen ruht, wie wenn hier ein Hereinsaugen von Realität aus dem Bereiche der materiellen Natur in das ideelle Dasein, dort ein Hereinströmen materieller Elemente in den centralen Punkt der Persönlichkeit und andere, an den ehemaligen influxus physicus erinnernde, amphibienhafte Wort- und Gedankenbildungen vorkommen.

Nicht berührt wird davon der kernhafte Grundgedanke, wornach alles moralische Wachstum darin besteht, daß der Mensch einen immer größeren Reichthum von jeweils vollkommeneren Werkzeugen, d. h. Organen seiner Persönlichkeit, beides als verstandesbewußter und als willensthätiger, erhält. Wahrzunehmen ist dieses Wachsthum darin, daß die denkenden und wollenden Functionen seiner Persönlichkeit je länger mit desto mehr Leichtigkeit und Erfolg einerseits und mit desto mehr Intensität und in desto weiterem Umfange andererseits von Statten gehen. Fort und fort vermehren sich Mittel und Werkzeuge der Persönlichkeit; immer organischer und einheitlicher consolidirt sich der Complex und Apparat von Instrumenten; immer neue Organe wachsen zu — zuerst nur sinnliche, die sich, wie z. B. das Auge, in ihren Functionen staunenswerth verfeinern, hernach psychische und geistige. „So bildet sich im Menschen unter der Hülle seines materiellen Naturorganismus allmählich ein je länger, desto vollständigerer und vollkommenerer Apparat von geistigen Werkzeugen seiner Persönlichkeit." Darin besteht „aller Fortschritt wahrhaft menschlicher Lebensentwickelung, der Ertrag unseres gesammten Lebenswerkes für uns selbst und unser eigentliches und bleibendes Eigenthum." Gaß hat wohl Recht, wenn er andeutet, für R. hätten sich in dieser halbpoetischen Conception diejenigen Eindrücke hypostasirt, kraft deren wir von „beseeltem Blick" u. s. w. sprechen und überhaupt jede leibliche Bewegung den Charakter seelenhafter Leichtigkeit annehmen kann (S. 259).

Jedenfalls treffen wir schon hier in dem creatürlichen Geiste, gerade wie im göttlichen, beide Formen, die Persönlichkeit und die Natur, an, zwischen ihnen aber genau dasselbe Verhältniß einerseits der absoluten Einheit und andererseits der absoluten Wechselwirkung, in welchem beide auch in Gott stehen oder vielmehr von R. auf dem Wege des Rückschlusses als in Gott stehend gefordert werden (s. S. 47 f.).

Besteht der sittliche Prozeß wesentlich in der Selbstvergeistigung des Menschen, vermöge deren er sich aus der Materie in den Geist übersetzt, so ist er eben deßhalb auch ein Prozeß des sich selbst Setzens, und in dieser Selbständigkeit und erreichten relativen Absolutheit be-

steht jene Gleichbestimmtheit der Creatur mit Gott, welche Ziel und Zweck der ganzen Schöpfung ist. Eben hier findet R. auch die allein ausreichenden Garantieen aller Unsterblichkeitsgedanken. Denn das Maaß der Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit eines Seins bestimmt sich genau nach dem Maaße der Innigkeit, womit Ideelles und Reelles in ihm verknüpft sind. Nur der Geist, welcher absolute Einheit von Ideellem und Realem ist, ist unauflöslich, während die Vergänglichkeit alles übrigen Seins darauf beruht, daß jene Grundelemente wieder von einander lassen. Die dem Menschen erreichbare Ewigkeit bedeutet daher Endlosigkeit, aber nicht auch Anfangslosigkeit, ganz entsprechend dem oben (S. 76) gekennzeichneten Verhältniß, in welches die Begriffe Zeit und Ewigkeit gebracht wurden. Demnach ist der Mensch zwar nicht von Hause aus unvergänglich, sondern er wird es im Falle seiner normalen Entwickelung. Der geistige Naturorganismus, weil in sich selbst begründet, aus sich selbst gestaltet, bleibt, ja er nimmt zu, während der materielle sich durch seinen organischen Lebensprozeß verbraucht. Das Ende dieses Rückbildungsprozesses ist das sinnliche Ableben. Den Text zu dieser ganzen Gedankenreihe hat der Apostel 2 Kor 4 6 geschrieben: „Ob auch unser äußerer Mensch verweset, so erneuert sich doch der innere von Tag zu Tag." Der Gedanke selbst, daß erst die ausgereifte Persönlichkeit in die Ewigkeit hineinwächst, kehrt ja seit den Zeiten der christlichen Apologetik oft und in mannigfachen Wendungen wieder. Neben R. hat ihn besonders Weiße vertreten. Bei dieser Gelegenheit sei auf Goethe's römisches Tagebuch vom 23. August 1787 verwiesen: „Die Gestalt dieser Welt vergeht; ich möchte mich nur mit dem beschäftigen, was bleibende Verhältnisse sind, und so nach der Lehre des * * * meinem Geiste erst die Ewigkeit verschaffen." Von anderen Ausgangspunkten aus ist seither die Lehre von der „bedingten Unsterblichkeit" namentlich durch E. White im englischen und durch Ch. Byse im französisch redenden Protestantismus verkündigt worden, und es erleidet keinen Zweifel, daß sie, wo immer der alte Aberglaube an einen anerschaffenen Geist nicht mehr vorhält, eine der annehmbarsten Hypothesen bezüglich des Unfaßbaren und Unsagbaren darstellt. Nur ist zu beachten, daß unter den Prämissen des R.'schen Systems das persönliche Geschöpf unabänderlich räumlich und zeitlich bestimmt bleibt, so daß im Grunde der Tod den relativ vollendeten Ausgeburten des sittlichen Prozesses nur einen Uebergang aus dieser in eine höhere Weltsphäre bahnt und die Gefahr jener, den Begriff der ersehnten Ruhe (vgl. Offenb 14 13) ausschließenden, Seelenwanderung droht, für welche dann das buddhistische Nirwana Remedurbot (s. S. 123 f.). Unabweisbare

Consequenz der Lehre, daß nicht die Seele, sondern die Persönlichkeit das Unsterbliche ist, bleibt unter allen Umständen, daß solchen menschlichen Einzelwesen, die vor dem Zeitpunkte sterben, von welchem an die Persönlichkeit in irgend einem nennenswerthen Grade actuell wird, eine Fortdauer nicht beigelegt werden kann.

4. Der moralische Prozeß als religiöser.

Daß der moralische Prozeß als sittlicher wesentlich zugleich ein religiöser ist, hängt damit zusammen, daß sein letztes Resultat in der Gottebenbildlichkeit, d. h. darin besteht, daß ein geschöpfliches Sein dem actuellen Sein Gottes nach Materie und Form spezifisch gleichbestimmt ist, womit für Gott die Möglichkeit eintritt, in der irdischen Welt kosmisch zu werden. Insofern ist in dem Begriff des Menschen eine spezifische Beziehung zu Gott mitgesetzt, die wir seine religiöse Bestimmtheit oder Frömmigkeit nennen. Fassen wir demnach den moralischen Prozeß als religiösen, so liegt darin einerseits, daß der Mensch sich für das Sein Gottes in ihm qualificire, d. h. sich heilige, andererseits daß Gott in den Menschen sich hinein wohne. Die moralische Normalität ist somit wesentlich zugleich Heiligkeit, und der menschliche Geist, sofern er ein für die Gemeinschaft mit Gott qualificirter ist, ist heiliger Geist. Das Ergebniß des moralischen Prozesses als des religiösen ist die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, in ihrer Vollendung die Einheit beider, so daß mit der Vollendung des menschlichen Verstandesbewußtseins und der menschlichen Willensthätigkeit in der Menschheit auch Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit in dem sofort zu entwickelnden Sinne realisirt sind.

Wie schon bisher jede Fortführung des Schöpfungsprozesses, so hebt auch dieser Prozeß von Seiten Gottes an, ist aber als ein moralisch bedingter nicht minder auch durch den Menschen vermittelt. „Die Frömmigkeit, als reelle Gemeinschaft des Menschen mit Gott, beruht sonach wesentlich auf einem sich gegenseitig zu einander Verhalten Gottes und des Menschen und ist selbst wesentlich ein solches sich gegenseitig zu einander Verhalten beider." Jene göttliche Initiative besteht aber näher darin, daß Gott auf den Menschen, wie auf jedes Naturding, denkend und setzend einwirkt; was aber bei keinem Naturding der Fall ist, daß eine solche Einwirkung Gottes in ihm eine Resonanz findet, das tritt hier ein vermöge der Persönlichkeit des Menschen, und so knüpft sich, was bisher in der Schöpfung noch nie vorgekommen, ein wirklich gegenseitiges Verhältniß an zwischen Gott und Geschöpf. Soweit der Mensch Materie ist, kann ihm Gott nicht einwohnen. Weil

aber die Functionen der Persönlichkeit Gottes, Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit, auch die Functionen der menschlichen Persönlichkeit sind, so kann Gott sich in ihm reflectiren, bezeugen und bethätigen. Dadurch daß und indem Gott als Bewußtsein und Thätigkeit, als denkendes und wollendes Subject in die menschliche Persönlichkeit hineinwirkt, macht er sich zum Object ihres Bewußtseins und ihrer Thätigkeit, macht er sich dem Menschen wahrnehmbar und richtet er den Willen desselben auf sich, erzeugt er in der verstandesbewußten Persönlichkeit ein Gottesbewußtsein, in der willensthätigen eine — wie der neugebildete, aber bezeichnende Ausdruck lautet — Gottesthätigkeit. Weil aber so der religiöse Prozeß sich lediglich von der Persönlichkeit aus in Bewegung setzt, die Actualität der Persönlichkeit des Menschen aber sich nur nach und nach einstellt, kann auch die Entwickelung des Menschen nicht unmittelbar als eine religiöse anheben. „Die Frömmigkeit ist nicht die Grundlage des menschlichen Lebens, weder des individuellen, noch des gemeinsamen, sondern die Seele desselben." Letzteres aber freilich so sehr, daß ein Mensch ohne diese unveräußerlichen Attributiva auch seine menschliche Würde, wofern er streng consequent denkt, nicht behaupten kann. R. selbst erinnert hier an ein überraschendes Wort Goethe's: „Vernunftcultur haben am Ende nur die Frommen; bei Anderen gewinnt zuletzt der Verstand doch die Oberhand, daß man das Höchste zu irdischen Zwecken benutzt."

Erstmalig haben wir hier in der Verfolgung dieser Gedankenreihen das Problem der Religion berührt. Deren eigenstes Gebiet selbst zu beschreiten, werden wir erst später (4 1 5 8) Gelegenheit haben. Wohl aber gilt es jetzt, das religiöse Phänomen in die Gesammtheit der Weltanschauung einzuordnen, ihm seine Stelle im System anzuweisen. Wir stehen mit anderen Worten vor der, seit hundert Jahren nach den verschiedensten Windrichtungen gewandten und von den entgegengesetztesten Ausgangspunkten aus behandelten, Frage nach dem sog. Wesen der Religion. Und zwar hat sich bereits herausgestellt, daß dieselbe nicht etwa umzusetzen ist in die beliebte Form der Frage nach einem besonderen Organ der Religion. „Der Mensch hat Religion, weil er Mensch ist, d. h. weil er ein Ich hat, an diesem aber ein Organ dafür, daß Gott in ihm ein Du finden und an ihm ein Du haben kann." „Es gibt Religion, weil es ein persönliches Geschöpf gibt." „Es gibt aber auch keine andere Religion, als eine moralisch vermittelte, und Gott selbst kann die ewige Seligkeit Niemandem anders geben, als inwiefern der Mensch thatsächlich ewiges Leben in sich aufnimmt." Mit diesem Satze ist der wesentlichste Charakterzug der Religion denjenigen Er-

scheinungsformen derselben aberkannt, deren Kennzeichen darin besteht, daß man das, was thatsächlich moralisch vermittelt ist, sich nur als eine physische Wirkung vorzustellen vermag. Es läge hier nahe, die bekannte und durchaus gerechtfertigte Grundunterscheidung von Naturreligion und sittlich begründeter Religion auf die überwiegende Resonanz zurückzuführen, welche die göttlichen Actionen der Contraposition und der Reposition im Menschen zurücklassen (vgl. oben S. 37, 54f.). In dem Maaße als der letztere Eindruck noch ganz hinter dem ersteren zurückbleibt, ist auch von personbildender Gotteswirkung noch nichts zu verspüren, wächst vielmehr auch nach R.'s Bestimmungen nur die Verwirrung, welche Phantasie und Magie auf religiösem Gebiete von jeher angerichtet haben. Solcherlei Mißbildungen füllen daher die unteren Stufen der Religionsgeschichte ganz aus, reichen sogar bis in die geschichtlichen und positiven Formen hinauf, wo sich die Verflechtung mit den alten Naturgrundlagen in acuten wie chronischen Rückfällen kund gibt, bald als wildwachsender, bald als offizieller Aberglaube breit macht. So lange und so weit noch etwas derartig Naturhaftes in der Religion ist, findet das Gleichniß von den Rothhäuten bei Strauß auf sie Anwendung, deren Gebiet von Jahr zu Jahr mit unerbittlicher Folgerichtigkeit eingeengt und mit unvermeidlichem Schwund bedroht wird (S. 141f.). Dagegen erfahren die Aussichten der Religion Steigerung und Wachsthum in demselben Maaße, als sie mit der richtig verstandenen sittlichen Angelegenheit des Menschen in unlösbaren Zusammenhang gebracht werden können. Und diesem Ziele hat im Grunde die ganze Lebensarbeit R.'s gegolten. Hier findet sie ihre Unsterblichkeit.

Die Realität der Religion wird übrigens bei R. gewahrt durch folgende Construction. Vermöge der dem Menschen beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung wiederholt sich auf religiösem Gebiete ganz dasselbe, was uns schon auf dem sittlichen begegnet ist. Der Mensch erfährt zwar das Hereinwirken Gottes in seine Persönlichkeit auf unvermeidliche Weise; jedoch steht es bei ihm, ob er sich ihr empfänglich öffnen oder aber sich verschließen, ob er ihr Raum geben oder sie ablehnen will. Wie er sich nun in diese Lage zu entscheiden hat, ist ihm abermals in rein begrifflich abzuleitender Form vorgezeichnet. Nur dadurch bestimmt der Mensch sich wahrhaft selbst, daß er der absoluten Persönlichkeit sich schlechthin hingibt; und nur dadurch bewahrt sich die creatürliche Persönlichkeit gegen die Gewalt der, mit ihr unmittelbar geeinigten und von unten her auf sie bestimmend eindringenden, animalisch organisirten Materie, daß sie die von oben her kommende Einwirkung der absoluten Persönlichkeit willig aufnimmt. Wir haben schon früher (S. 53)

darauf hingewiesen, in welchem Sinne diese bewahrende, die Persönlichkeit der Auflösung in den Weltstrudel entziehende Macht der Religion geradezu als Existenzbedingung der Menschlichkeit erscheint. Eine classische Formulirung hiefür hat wohl Goethe dort gefunden, wo er Iphigenie sagen läßt: Ihr Götter rettet mich und rettet euer Bild in meiner Seele!

Die weitere Deduction bei R. will darthun, wie das Verhalten des Menschen, welches der, Gemeinschaft mit ihm suchenden, daher als Liebe zu bestimmenden, Einwirkung Gottes auf ihn entspricht, in nichts Anderem bestehen kann, als darin, daß er sich selbst dazu bestimme, seinerseits mit Gott Gemeinschaft zu halten, d. h. Gott zu lieben. „Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebet" (I Joh 4 19): darin besteht die Grundform jedes religiösen Verhältnisses. In der Liebe zu Gott bejaht der Mensch, gegenüber von sich selbst und allen Geschöpfen, Gott unbedingt als Selbstzweck, gibt sich selbst und alle Geschöpfe, soweit sie in den Bereich seiner Wirksamkeit fallen, an Gott unbedingt hin zum Mittel für Gottes Zweck. Dieser aber ist kein anderer als der moralische. Somit wird der Mensch durch die Gottesliebe zum Organ Gottes, durch welches Gott selbst den Schöpfungsprozeß als einen Erzeugungsprozeß von geschöpflichem Geist zur Vollendung führt.

Der Nachdruck liegt hier durchaus auf dem religiösen Begriff vom Menschen als dem spezifischen Organ Gottes bei Durchführung des Weltprozesses in seiner zweiten, der moralischen Phase (s. unten S. 141 f.). Damit ist die Continuität der göttlichen Allwirksamkeit wenigstens im Grundsatze und als Forderung des speculativen Gedankens gewahrt und jener Uebergang des Schöpfungswerkes aus den göttlichen in die menschlichen Hände (S. 98) gegen den nahe liegenden Verdacht eines in der Zeit eingetretenen Systemwechsels gesichert. Die Function, kraft deren Gott die Schöpfung wieder mit sich gleich setzt, muß offenbar als genau so ewig gedacht werden, wie die andere, kraft deren er sie als sein Gegentheil setzt. Aber die Verschiedenheit des Modus bedingt für unsere Auffassung den Gegensatz von Naturwelt und sittlicher Welt. Die Natur ist Object, der Mensch zugleich Organ des göttlichen Wirkens.

5. Frömmigkeit und Sittlichkeit.

Wir kehren zu R.'s Gedankengang zurück. Aus demselben hat sich ergeben, daß die beiden wesentlichen Seiten der Moralität, Sittlichkeit und Frömmigkeit, sich gegenseitig fordern. Nur als schlechthin religiös beseelte Sittlichkeit und als schlechthin sittlich erfüllte Frömmigkeit, welche beide schlechthin mit einander zusammenfallen, ist die Moralität eine

vollkommene. Zwar gehört das Bewußtsein um die Selbständigkeit der Moralität zu dem unveräußerlichen Bestand der gegenwärtigen Bildung, und namentlich ist es nach R. eine hohe Errungenschaft der Philosophie Kant's, klar gestellt zu haben, daß ein individuelles Menschenleben durch die Idee des Moralischguten, näher durch die Idee der Menschenwürde, bestimmt sein kann, ohne zugleich durch die Idee Gottes, oder wenigstens nicht durch die richtige, bestimmt zu sein, und so, daß es diese Idee des Moralischguten als eine für es nicht erst aus der Idee Gottes abgeleitete besitzt. Aber nur vom Individuum gilt das, und zwar unter der Voraussetzung, daß die richtige Gottesidee dafür im Ganzen des Gemeinlebens waltet, welchem es angehört. In der That ist sich der Einzelne, welcher ein fragelos menschenwürdiges Dasein ohne Bedürfniß nach religiösem Halt führt, dabei schwerlich des Umfanges voll bewußt, in welchem er von dem religiösen Erbe seiner Vorfahren zehrt oder dem religiös bedingten sittlichen Gemeingeist verpflichtet ist. Es ist ein merkwürdiges Wort Renan's: „Wir leben von der Religion Anderer." Diese „Wir" existiren so gewiß, als die wieder anders gearteten „Wir" bei Strauß.

Ganz insonderheit gilt es nach R. von der christlichen Frömmigkeit, daß sie ihre Wirklichkeit wesentlich und allein in der Sittlichkeit hat, aber eben auch in der ganzen, in der vollständigen Sittlichkeit. Darum fällt hier auch der Begriff des höchsten sittlichen Gutes, der Totalität der unter einander organisch zur Einheit verbundenen sittlichen Güter, zusammen mit dem des religiösen Gutes, des Zugeeignetseins der menschlichen Person und mittelst dieser zugleich der gesammten irdischen materiellen Natur an Gott. In seiner christlichen Fassung bedeutet der so gewonnene Begriff nichts Anderes, als das „Reich Gottes". Dieses wäre also das höchste Gut ebenso sehr in religiöser wie in sittlicher Hinsicht.

So schön freilich diese Doppelseitigkeit des Verlaufes des moralischen Prozesses durchgeführt wird, und so überraschend die ganze Darstellung in dem Nachweise der Einheit von Sittlichem und Religiösem gipfelt, so wenig stimmt die Zusammenfassung beider Begriffe unter dem höheren des Moralischen mit dem Sprachgebrauche, und kann man sich überhaupt, wenn man auf der Höhe des Treppenhauses stehend die parallele Stufenreihe übersieht, eines Gefühles von Unbefriedigung entschlagen. Spörri (S. 114) hat mit Recht bemerkt, daß eine solche Betrachtungsweise unter doppeltem Gesichtspunkte, wie sie seit Schleiermacher bis auf Lipsius oft mit großer Virtuosität geübt worden ist, eine solche Zweiheit von stereoskopischen Bildern, die sich zur plastischen Einheit

der Gestalt im Auge des Betrachters vereinigen, einem Verfahren entstamme, welches zwar auf dem Standpunkte der Reflexion vollkommen gerechtfertigt sei, nicht aber auf dem der Alles in Einem überschauenden, aus Einem gestaltenden Speculation. Die zwei Leitern, die R. nebeneinander stellt, dürften sich leicht auf eine einzige und ihren Schatten reduciren. Denn wenn Gott, der Geist ist, nur in demselben Verhältnisse, in welchem die Selbstvergeistigung des Menschen sich vollzieht, dem geschöpflichen Geiste des Menschen einwohnen kann, so folgt aus demselben Grundgedanken auch, daß dem Maaße jener sittlichen Selbstentwickelung auch sicher und genau dieses Maaß der Selbsteinwohnung Gottes entspricht. Der sittliche Prozeß wirft schon ganz von selbst das Resultat der wachsenden Qualification des Menschen für die Einwohnung Gottes ab, und nur darum kann es sich noch handeln, daß die Sittlichkeit ohne Bewußtsein um das religiöse Verhältniß auch ohne Verständniß ihrer selbst bliebe. „Die Sittlichkeit fordert zu ihrer Vollkommenheit die Frömmigkeit, als in deren Licht allein sie ihre Idee in ihrer ganzen Klarheit und Tiefe verstehen kann." Dieses Verständniß ist ja aber durch die ganze speculative Construction schon gegeben, so daß nicht abzusehen ist, weßhalb der bereits beschriebene Prozeß jetzt noch einmal durchlaufen werden müsse. Wir erfahren auch in der That auf der zweiten Leiter nichts eigentlich Neues. Nur für die einzelnen Sprossen ist eine neue Terminologie erfunden worden, und zwar eine zum Theil recht fragwürdige (s. S. 127 f.). Der wirkliche Gehalt der religiösen Reihe ließe sich ohne Zweifel ziemlich mühelos in die sittliche Reihe aufnehmen, und man würde auf diesem Wege zugleich auch der öfters ermüdenden Wiederholung, welche die Durchführung des Dualismus im weiteren Verlaufe des Systems bereitet, im Grundsatze wehren.

Ganz in der Consequenz einer einheitlichen Betrachtungsweise, wie wir sie fordern, liegt es, wenn wir weiterhin erfahren, daß es kein anderes Lieben Gottes gebe, als die unbedingte hingebungsvolle Arbeit am sittlichen Zwecke und daß nur in dieser concreten Arbeit der Gedanke der Gemeinschaft mit Gott zum Dasein komme. Die Frömmigkeit darf nichts Apartes sein. Eine ungemein bezeichnende Stelle der Pflichtenlehre, deren Klang übrigens auf den, aus Schleiermacher's „Reden über die Religion" bekannten, lyrischen gestimmt ist, lautet: „Die Frömmigkeit soll der alles Handeln ebenso vernehmlich als natürlich und ungesucht begleitende Grundton des ganzen individuellen Lebens (wie nicht minder auch des Lebens der Gemeinschaft) sein; aber sie soll nie rein für sich allein laut werden, sondern immer nur als der das Tonstück der reinen und vollen Sittlichkeit durch alle seine Tacte hindurch

wie von oben her vollkräftig begleitende Accord. Weßhalb sie denn auch nicht vieler Worte und Gebärden bedürfen soll. Es soll uns ganz natürlich und geläufig werden, stets und bei allem an Gott zu denken und unser Handeln auf ihn zu beziehen. Alle unsere Handlungen sollen je länger desto mehr ein eigentlicher Gottesdienst werden. Die Idee Gottes soll mitklingen in allen unseren sittlichen Actionen. Je reiner und kräftiger sie in uns tönt, desto unbedenklicher können wir zu ihr ununterbrochen zugleich die sittliche Saite anschlagen. Bei allem unserem Thun und Lassen sollen wir letztlich von der lebendigen Gottesidee ausgehen und durch alles Thun und Lassen sollen wir ausdrücklich wieder auf sie zurückgeführt werden. Insbesondere soll das ganze Leben des Individuums je länger desto mehr ein continuirliches Andächtigsein und Beten werden (I Thess 5 17), aber auch je länger desto mehr ein nicht müssiges Andächtigsein und Beten, — ein Andächtigsein und Beten, das für sich keinen besonderen Moment ausfüllt und keine besondere Zeit in Anspruch nimmt. Wie das Aneignen sich durch das ganze Leben hindurchzieht, so muß es auch mit dem Beten der Fall sein. Es ist das religiöse Athemholen. Wer wollte aber aus dem Athemholen ein besonderes Geschäft machen?"

Einer von R.'s besten Schülern, Johannes Cropp, bringt in einem „Zum Gedächtniß Richard R.'s" überschriebenen Nachruf (Norddeutsches Protestantenblatt 1869, S. 298—300, 308—310) eine persönliche Erinnerung bezeichnender Art. Ihr zufolge hat R. laut eigensten Bekenntnisses „sich seinem Gott stets am meisten nahe und von ihm beseelt gefühlt in den Stunden angestrengten Arbeitens und Schaffens, weit mehr als in den Stunden des besonders sogenannten Gebets" (S. 300). Man wird fast an berühmte Sprüche aus Lessing's Nathan erinnert, wenn R. am Schlusse seiner Darstellung des moralischen Prozesses als eines religiösen gegen die schwärmerische, phantastisch gesteigerte Frömmigkeit, d. h. gegen diejenige polemisirt, welche die Religion als etwas Besonderes für sich zu haben und zu fassen glaubt, darum nothwendig ihre Richtung in's Blaue, in den luftleeren Raum hinein nimmt und daher auch selbst durchaus leer, eitel und gehaltlos ist. Jenes „die Religion innerlich fassen", das man so allgemein fordert, habe einen deutlichen Sinn nur, wenn es dahin verstanden wird, daß man sie sittlich fassen soll. Denn das positiv Religiöse ist wesentlich sittlich vermittelt und hat Wirklichkeit nur in dem Sittlichen, sowie die positive Frömmigkeit nur in der Sittlichkeit, während die nicht sittliche Frömmigkeit sich die gröbsten Illusionen machen muß, um nur an sich selbst zu glauben, daher auch so leicht auf die

Stufe der magischen Religionsvorstellungen zurücksinkt. Lange nicht so groß als die Gefahren einer solchen nicht nothwendig sittlichen Frömmigkeit sind dagegen die der nichtfrommen Sittlichkeit. Denn während diese zwar etwas Unvollkommenes, aber doch sehr Reelles ist und „ihre Producte für den Prozeß der Realisirung des Weltzweckes Gottes gewaltig in's Gewicht fallen als Mittel", ist die abstracte Frömmigkeit etwas schlechthin Müssiges, weil Frömmigkeit unbedingte Hingebung an Gott sein will, der Mensch aber außer sittlich gehaltvollem Leben überhaupt gar nichts an Gott hinzugeben hat. Sittlich leere Frömmigkeit ist Müssiggang, „der doch seinerseits wieder aller Laster Anfang ist". „Gott muß erst einen wirklichen Menschen haben, bevor er aus ihm ein Kind Gottes machen kann."

Nicht zu vergessen ist freilich über dieser kräftigen Betonung des sittlichen Factors in der Religion die Kehrseite an der Sache, die religiöse Fundamentirung der Ethik. Wenn nach Lotze das Bewußtsein der moralischen Verpflichtung auf der Gewißheit beruht, daß wir durch Erfüllung des Sittengesetzes an der Erreichung des Weltzweckes betheiligt sind, so ist dieser Weltzweck selbst wieder eine der religiösen Weltanschauung angehörige, außerhalb derselben absolut haltlose Größe; er bildet im speculativen System das Ergänzungsstück zum Weltgrund (s. S. 99), so daß man sagen kann: nur wer um Gott und Welt Bescheid weiß, weiß im Grunde auch um das Gute allseitigen und ausreichenden Bescheid; was mehr ist, er weiß auch, warum er in allen Fällen und auf jede Gefahr hin nur diesem zu dienen, nur das Sittengesetz zu vollziehen hat. Das Wissen um diese höchste Sanction schlägt jede Sophistik darnieder, welche in casu einen Standpunkt jenseits von Gut und Bös einzunehmen empfehlen könnte. Im letzten Grunde ist daher auch das Wissen um die Unterschiede (τὰ διαφέροντα Rm 2 18 Phl 1 10) keineswegs etwas Anerzogenes, im Laufe der menschlichen Culturentwickelung Ausgehecktes, mit mehr oder weniger Willkür Vereinbartes, sondern es stellt sich mit dem Auftreten des persönlichen Prinzips naturnothwendig ein: ein Naturgesetz aber doch nur in dem Sinne, wie die ethische Entwickelung überhaupt die Fortsetzung der physischen ist (S. 98); dagegen dem Naturgesetz überlegen, so gewiß die persönliche Creatur eben durch seinen Vollzug über die Natur sich erhebt (S. 93). Die unendliche Variabilität, in welcher die sittliche Norm geschichtliche Erscheinung wird, verschlägt dagegen nichts. Allen concreten Urtheilen über Gut und Bös geht als Möglichkeitsgrund eine aprioriſche Norm voraus, welche aber nicht in dieser Allgemeinheit in's Bewußtsein tritt, sondern immer nur zusammen mit dem Besonderen, darauf sie angewandt sein will. Da nun die geistige Persönlichkeit des

Menschen nur sehr allmählich, an verschiedenen Orten der Menschheitsgeschichte nach verschiedenen Bewegungsgesetzen und in verschiedener Schrittgeschwindigkeit, also in ungleichen Fortschrittslinien und unter beständigen Rückfällen zu Stande kommt, ergeben sich je nach den natürlichen Lebensbedingungen, nach den Bildungsschichten, nach Sitte und Gewohnheit der Völker mannigfach auseinander liegende Urtheile über Recht und Unrecht, Schicklich und Unschicklich, Ehrenhaft und Schimpflich. Aber man muß die Bedingungen für das Eintreten ethischer Beurtheilung des Lebens, welche dem causalen Mechanismus der Naturgeschichte des Menschen angehören, nicht mit der letzten erzeugenden Ursache verwechseln. Die Nöthigung zur Bildung von Unterscheidungen im obigen Sinne macht sich stets wieder geltend, und es wird, wo immer Ansätze zu einer moralischen Gemeinschaft (s. unten S. 143 f.) wahrnehmbar sind, auch immer allseitiger anerkannt sein, daß es etwas gibt, was unter allen Umständen, um seiner selbst willen zu thun oder zu lassen sei; es wird immer allgemeiner als eine Monstrosität empfunden werden, ja fast zur Unmöglichkeit werden, daß Einer die Hintansetzung oder Verletzung des Guten als ein allgemein gültiges Grundgesetz proclamire. Das religiöse Verständniß dieser Thatsache ist es, was eine speculative Ethik von der Art der hier vorliegenden liefern will.

6. Individualität und Gemeingeist.

Nachdem das allgemeine Wesen des Prozesses, welchen das menschliche Geschöpf in sich erlebt, dargestellt worden ist, ist es Zeit, daran zu denken, daß das moralische Subject in seiner concreten Beschaffenheit nur als eine Vielheit von menschlichen Einzelwesen existirt. Jedes derselben stellt zwar nur eine defecte Verwirklichung des Begriffes des Menschen dar, jedes ist aber wieder in eigenthümlicher Weise defect. Diese Differenz, auf allen anderen Stufen der irdischen Creatur eine irrationale und zufällige Sache, weil da absolute Organisation und Centralisation nicht angestrebt ist, wird dagegen in dem menschlichen Einzelwesen eine begriffsmäßige, weil der Begriff der Persönlichkeit, also der der absoluten Centralität, es ist, was die schöpferische Wirksamkeit in ihm realisiren will. Während es sonach im Pflanzenreich nur zu einer Vielheit von verschiedenen Exemplaren kommt, ist im Thierreich eine stete Zunahme der Eigenartigkeit nicht zu verkennen, und wenigstens schon ein Reflex der Individualität bildet sich in den Hausthieren durch ihren Verkehr mit dem Menschen aus. Aber erst in Letzterem treten Gattung und Einzelwesen scharf und reinlich auseinander; erst der Mensch ist Individuum. Es ist bekanntlich Schleier-

macher gewesen, welcher in seinen „Monologen" einem schon vorzugsweise individualistisch gestimmten, des Werthes der Eigenart frohen Zeitalter die durchgreifende Bedeutung der Individualität begeistert verkündet hat, wie er auch noch im „System der Sittenlehre" seine Freude darüber ausdrückt, daß ihm das Individuelle als ein sittliches aufgegangen sei (Werke zur Philosophie III, S. 93 f.). Nur hätte er deßhalb nicht nöthig gehabt, in seiner „Erziehungslehre" zu leugnen, daß jede Individualität auch wieder ein Mangel ist, auf einem Defecte beruht (VII, S. 693). „Welcher nicht gänzlich unbegabte Mensch — entgegnet R. — würde es nicht alle Tage auf das Lebhafteste inne, daß seine eigenthümliche Begabung auf's Innigste mit einer eigenthümlichen Beschränkung zusammenhängt? Aber das schmerzt ihn nicht etwa, sondern es ist ihm ein tiefes Wohlgefühl, wenn anders er weiß, daß es Liebe in der Welt gibt und was sie ist." Denn erst im reinen Aether der Liebe gleichen sich diese Unterschiede völlig aus, die ihre Wurzel im untersten Naturgrunde der irdisch materiellen Elemente haben, aus deren verschiedener Mischung die Individuen entstammt sind. Das Mischungsverhältniß selbst heißt Temperament, während die Individualität mehr auf dem völligen Ausfall einiger oder mehrerer Elemente beruht. Und zwar liegen auf der Seite des Verstandesbewußtseins das sanguinische und das melancholische Temperament, auf der Seite der Willensthätigkeit das cholerische und das phlegmatische, je nachdem man eine unverhältnißmäßige Stärke und Irritabilität oder das Gegentheil davon annimmt. Diese nach der Weise Kant's unterschiedenen Temperamente sind „beharrliche spezifische Bestimmtheiten der sinnlich animalischen Empfindung und des sinnlich animalischen Triebes" und müssen bei der Beurtheilung von jeder Vermengung mit den verschiedenartigen Charaktereigenschaften frei erhalten werden, zu welchen die Individuen sie zu verarbeiten pflegen. Auf diese Weise ist die Persönlichkeit des menschlichen Individuums freilich das Centrum eines, aus nicht schlechthin vollständigen und folglich auch nicht schlechthin richtigen Elementen construirten, Kreises; ja nicht einmal ein wirkliches Centrum ist sie, weil die Materie, welcher jener Complex von Elementen entnommen ist, ihrem Begriffe nach einer absoluten Organisation und Centralisation unfähig bleibt. Einen richtigen Menschen gibt es somit auf dem gegenwärtigen Standpunkte unserer Betrachtungen gar nicht; über den vielen menschlichen Einzelwesen kommt das menschliche Wesen gar nicht zu Stande, d. h. es ist wenigstens nicht unmittelbar gegeben, es muß erst hergestellt werden, und zwar auf moralischem Wege. „Diese moralische Herstellung des für die Lösung der moralischen Aufgabe geeigneten moralischen Subjectes aus dem Roh-

stoffe der vielen natürlichen menschlichen Individuen ist die unumgängliche moralische Präliminaraufgabe." Die letztere zerfällt nun aber sofort in eine doppelte, da die Individualität des menschlichen Einzelwesens sowohl negativ als eine defecte, als auch positiv als eine unrichtige Gestaltung des menschlichen Geschöpfes in Betracht kommt. Die Heilmittel, welche das System nach dieser doppelten Richtung aufzubieten hat, heißen Liebe und Bildung. Durch jene wird die einseitige, durch diese die unrichtige Darstellung aufgehoben, welche der Begriff des Menschen im Individuum gefunden hat (S. 124f.).

Gerade weil es ein defectes ist, ergänzt jedes menschliche Einzelwesen auch alle übrigen wieder in irgend einer Beziehung, was Realisirung des menschlichen Geschöpfs überhaupt betrifft, und letztere ist in einer organisch geeinigten Vielheit von Einzelwesen wirklich zu vollziehen. Goethe nennt es ein schönes Gefühl seines höheren Alters, „daß die Menschheit zusammen erst der wahre Mensch ist, und daß der Einzelne nur froh und glücklich sein kann, wenn er den Muth hat, sich im Ganzen zu fühlen". Da nun aber jene Totalität von individuell differenten menschlichen Einzelwesen, wie sie auf diese Weise erforderlich ist, nur allmählich zu Stande kommen kann, das menschliche Geschöpf mit anderen Worten nur als eine sich successiv zur Totalität vollendende Vielheit von Individuen Bestand hat, so ist auch die Schöpfung des Menschen als eine continuirliche zu betrachten, die sich durch Vermittelung des animalischen Geschlechtsprozesses in dem Gesammtverlauf der Entwickelung des irdischen Schöpfungskreises vollzieht, so daß in dieser Zusammenschau sowohl Creatianismus als Traducianismus zu ihrem Rechte kommen. Die auf diesem Wege stets gemehrte Vielheit ist aber, wie in jeder, so auch in unserer Schöpfungssphäre, gleich dieser selbst eine endlich begrenzte, also eine stetig sich erfüllende Vollzahl der menschlichen Individuen, d. h. die Menschheit: ein Begriff, den erst das Christenthum geschaffen hat. Diese Menschheit ist das im moralischen Prozeß eigentlich fungirende Subject, der Träger der moralischen Aufgabe. Daraus folgt für die Individuen als präliminäre moralische Forderung die Aufgabe, eine solche, extensiv und intensiv absolute, moralische Gemeinschaft zu bilden, wozu Möglichkeit und Bedürfniß in der Thatsache der Individualität selbst schon gegeben sind. Auf diese Weise entsteht dann, indem sich in dem Bewußtsein jedes Einzelnen die ihm individuell an dem vollen menschlichen Bewußtsein mangelnden Bestimmtheiten, soweit sie in den Uebrigen vorhanden sind, reflectiren, ein Gemeinbewußtsein, dem andererseits eine Gemeinthätigkeit entspricht, weil die Thätigkeit jedes Einzelnen durch die ihr

an der vollen menschlichen Thätigkeit abgehenden Bestimmtheiten, soweit sie in den Uebrigen vorhanden sind, mit erregt wird. In ihrer Einheit gedacht bilden Gemeinbewußtsein und Gemeinthätigkeit den Gemeingeist, d. h. die realisirte Idee der menschlichen Gemeinschaft. „Die Gemeinschaft — sagt Trendelenburg — ist die Darstellung dessen, was in der Idee des Menschen liegt, aber aus dem vereinzelten Menschen nimmer heraus käme, in einem bleibenden, sich fortsetzenden und erneuernden Ganzen."

Hier stehen wir nun abermals auf einem freien Aussichtspunkte des speculativen Gebäudes. So wenig ist der „objective Geist", wie ihn einst Hegel verkündigt hat, verduftet, daß er seither in neuen, zuletzt auch empirisch begründeten und naturwissenschaftlich ausgestatteten Formen wieder aufleben konnte. R. gehört noch zu der älteren und strengeren Observanz. Denn sein Gemeingeist ist gleichsam der Geist, „den die einzelnen Geister ausgeathmet haben, und der zu einer atmosphärischen Geisterluft verdichtet ist". Erst dieser Begriff ermöglicht den Vollzug der Vorstellung, wie die dem Ganzen gestellte Aufgabe gelöst werden könne. Denn „in der moralischen Gemeinschaft überliefert und vererbt sich der Ertrag des moralischen Prozesses stetig von Geschlecht zu Geschlecht, als ein stets, und zwar mit stetiger Beschleunigung, höher anwachsendes moralisches Capital. Die Gemeinschaft allein, als ein solches Continuum von ablebenden und neuerstehenden Menschengenerationen, begründet die Möglichkeit der ununterbrochenen Tradition und Vererbung der moralischen Errungenschaft in dem menschlichen Geschlechte und somit einer moralischen Entwickelung nicht blos des einzelnen menschlichen Individuums, sondern auch der Menschheit selbst, sowie der Stetigkeit dieser Entwickelung und der Arbeit der Menschheit an der Vollführung der moralischen Aufgabe, welche sonst von jeder einzelnen Generation immer wieder von vorn angefangen werden müßte und folglich niemals zum Ziele geführt werden könnte. Das so überkommene moralische Erbtheil bildet für jede neue Generation die gegebene Basis, von der aus und auf welcher sie das moralische Werk, es weiterführend, aufnimmt. Jede folgende Generation arbeitet so, im Vergleich mit den vorhergegangenen, mit einem immer größeren moralischen Capital, und bringt folglich moralisch (objectiv) Größeres und Höheres hervor". Auch hier erweist sich R. als treuer Bewahrer und Fortbildner einer wesentlichen Errungenschaft Schleiermacher's. Selbst die führenden Geister der griechischen Philosophie hatten das Gemeinbewußtsein auf die enge Sphäre der Staatsgenossenschaft beschränkt, ihr gegenüber dann freilich die individuelle Freiheit des Ein-

zelnen fast aufgehoben. Licht und Ordnung hat auf diesem Gebiete Schleiermacher dadurch geschaffen, daß er sowohl die Nothwendigkeit und das Recht der Individualität im Prozesse der Realisirung des höchsten Gutes nachwies, als auch den Begriff dieses letzteren selbst in die fortschreitende Menschheitsentwickelung verlegte, es als Erzeugniß der Gesammtthätigkeit der menschlichen Vernunft auffaßte. Damit war die Stellung des Einzelnen zur Realisirung des höchsten Gutes richtig bezeichnet; er nimmt an dieser eben immer genau nur in dem Maaße Theil, als er ein wirkliches Glied der Gesammtheit wird. Waren aber einmal so das individuelle und das universelle Moment in das richtige Gleichgewicht gesetzt und die Bedingtheit des einen durch das andere in die Begriffsbestimmung des höchsten Gutes selbst als der Gesammtheit aller versittlichten Natur eingefaßt, so ergab sich wie von selbst die eben entwickelte Idee des Gemeingeistes als der ausgleichenden und die auseinanderstrebenden Individuen in Reihe und Glied bringenden, zu gemeinsamer Action befähigenden Macht. Uebrigens darf man wohl kühn sagen, daß noch Niemand, seit die Welt steht, sich mit reinem Sinn und mit hohem Erfolg an der Lösung der menschlichen Aufgabe betheiligt hat, außer unter bewußter oder unbewußter Voraussetzung der unbedingten Wahrheit einer Gedankenreihe, welche Lotze nur von einem anderen Ende her aufnimmt mit dem tiefsinnigen Wort: „Ein Zug aufopfernder Arbeit zur Herstellung eines Besseren, das wir nicht mit genießen werden, geht durch alle Zeiten, bald in großartigen, bald in alltäglichen Formen, bald in Gestalt einer mit Bewußtsein sich widmenden Liebe, bald wenigstens als ein natürlicher, seiner eigenen Bedeutung und bestimmter Ziele unbewußter Trieb. Diese wunderbare Erscheinung mag wohl den Glauben in uns befestigen, daß es doch einen höheren Zusammenhang gebe, in welchem das Vergangene nicht blos nicht ist, in welchem vielmehr Alles, was der zeitliche Verlauf der Geschichte unerreichbar für einander trennt, in einer unzeitlichen Gemeinschaft mit und neben einander ist.“ Der letzte Satz enthält zugleich einen deutlichen Wink nach der Richtung, in welcher unserem Vorschlage gemäß R.'s Speculation fortgeführt und zugleich vereinfacht werden müßte, wenn der Grundgedanke eines zeiträumlichen Spiegelbildes ewigen Inhaltes festgehalten werden sollte (s. S. 110f.). Dann gehen die Geister in dem gleichen Maaße, wie sich Gott in ihnen kosmisches Sein gibt, als aus der Zeitlichkeit geboren ebenso wieder in der Zeitlichkeit unter, wie ihnen zeitlose Existenz von Seiten Gottes her zuwächst: „ihm leben sie alle“ Lc 20 38. Dem speculativen Zug in Luther war ein solcher Gedanke erschwinglich: Sunt itaque

mortui extra locum, quia quidquid extra vitam hanc est extra locum est, sicut et post resurrectionem excepti erimus a locis et temporibus (Exegetica opera latina, Erlangen XXI, S. 198 f.) Es „wird gefasset Zeit und Stelle nicht mehr sein" (Walch V, 2304).

7. Liebe und Bildung.

Wir lenken in den Zusammenhang der R.'schen Gedankenfolge zurück. Erst in dem jetzt erreichten Stadium derselben wird ganz deutlich, was es für eine hohe Sache um die Liebe ist (s. S. 63). Denn die Forderung, daß das Individuum kraft seiner Selbstbestimmung sich selbst mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen in Gemeinschaft setze, sich selbst in seinen moralischen Actionen nicht anders bestimme, als im Einklange mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen, ist nichts anderes, als die Forderung der schlechthin allgemeinen Liebe, die in gegenseitigem sich Reflectiren der Geister, in gegenseitigem sich Nachbilden ihr Wesen hat und somit eine reelle Gemeinschaft stiftet. Der Liebende besitzt durch sein Lieben den Gegenstand desselben geistig in sich, und, sofern die Liebe die gegenseitige ist, constituirt sie einen gegenseitigen geistigen Besitz und folglich ein schlechthin reelles Ineinandersein der Personen. „Eben als schlechthin geistige können ja die Personen schlechthin ineinander sein." Eine kann der anderen sich völlig hingeben, opfern, und doch bei sich selbst bleiben, eben weil sie selbst es ist, die sich hingibt. Eine solche Liebe ist nun aber dem Menschen keineswegs etwas Natürliches. Natürlich ist ihm vielmehr aus naheliegenden Gründen (S. 161 f.) die Selbstsucht. Das natürliche menschliche Einzelwesen affirmirt lediglich sich als Selbstzweck, negirt hingegen in seinem Verhältnisse zu den übrigen menschlichen Individuen diese als Selbstzwecke. Ergeht daher an dieses Einzelwesen nunmehr die Aufgabe, sich kraft eigener Selbstbestimmung selbst zu bescheiden und zu überwinden, mit Einem Worte sich selbst zu verläugnen, so ist dies in der That eine Sache, die erst gelernt werden muß. Mit der Liebe fängt daher alle wirkliche Moralität in der That an. Der Liebende trägt es darauf an, jedes andere menschliche Ich zu seinem anderen Ich zu machen (Gütigkeit), gibt sich aber auch seinerseits an jedes andere menschliche Ich als dessen anderes Ich hin (Dankbarkeit). Wo dagegen die Liebe ein anderes Individuum, dessen Gemeinschaft sie sucht, für sich verschlossen und undurchdringlich findet, da äußert sich ihre Reaction gegen solche Selbstsucht als Zorn. Nur wer recht lieben kann, kann recht zürnen. Aber der rechte Zorn schlägt freilich auch sofort in Erbarmen um. Auf Selbstbefriedigung hat es die Liebe überhaupt nie

abgesehen; diese nimmt sie, wo sie ihr zu Theil wird, nur als ein freies Geschenk hin; im Beglücken allein findet sie ihren einzigen Lohn. Eine solche Nächstenliebe ist dann allemal auch zugleich religiös bestimmt, d. h. sie ist „Liebe des Nächsten, wie er sich im Lichte der Idee Gottes und des Verhältnisses des Menschen zu Gott darstellt, also Liebe des Nächsten als des Ebenbildes Gottes und des Kindes der großen Familie Gottes." So kann die Gottesliebe nur in der Nächstenliebe ihre concrete Wirklichkeit haben, und wird die Nächstenliebe zur Bruderliebe, welche aber nach den großen Worten des ersten Johannesbriefes wieder mit der Gottesliebe zusammenfällt.

Die zweite präliminäre moralische Forderung, die Bildung, hat ihren Grund in der Nothwendigkeit einer Correction und Regulirung der natürlichen Individualität nach dem Begriffe des Menschen an sich, also nach der universellen Humanität. Nicht aufgehoben soll jene in dieser werden, sondern sie soll bei unversehrtem Fortbestande eine derartige Richtigstellung erfahren, daß alle menschlichen Functionen sich zugleich unter der Bestimmtheit der universellen Humanität vollziehen. Die Objectivirung der universellen menschlichen Persönlichkeit, deren man hierzu als Regulators bedarf, findet sich in dem, was wir Gemeingeist genannt haben, thatsächlich gegeben vor. So wird es denkbar, daß jene Transsubstanziation der materiellen menschlichen Natur in die geistige, wie sie das Wesen des moralischen Prozesses bildet, zugleich ein Prozeß der Berichtigung des Naturorganismus überhaupt, insonderheit der Bemeisterung der materiellen Natur des menschlichen Einzelwesens durch die universelle menschliche Persönlichkeit ist. Bildung ist demnach die Herausarbeitung der universellen Humanität aus der unmittelbaren, blos individuellen, aus der Particularität, in welche jene von Natur vergraben und gefangen gehalten wird. Die Art, wie R. solcher Gestalt intimste Interessengemeinschaft zwischen Bildung und Liebe entstehen läßt, erinnert an ein, zugleich auch den entwickelten Begriff der Bildung selbst veranschaulichendes, Gleichniß, welches den Grundton vieler Sonette Michelangelo's darstellt. Derselbe liebt es, den Menschen mit seinen natürlichen Anlagen im Verhältnisse zu dem universellen Menschheitsideale als Marmorblock darzustellen, aus welchem die adelnde Macht der Liebe das schöne Götterbild hervorarbeitet. Einigermaaßen läßt diese Illustration auch verstehen, in welchem Sinne bei R. nun als wesentliches Correlat zur Bildung sich das Gemüth verhält. „Die Individualität, als von der universellen Humanität durchdrungen, durchleuchtet und durchwohnt, ist die Gebildetheit; die universelle Humanität, als von der concreten Individualität erfüllt und

gesättigt, ist das Gemüth." Bildungsfortschritt und Gemüthsentwickelung des Individuums decken sich aber durchaus mit der moralischen Entwickelung desselben, und letztere fällt wieder, genau besehen, zusammen mit dem Entwickelungsprozeß der Individualität überhaupt. Denn das Verhältniß stellt sich keineswegs so, daß vor der voranschreitenden Bildung die individuellen Bestimmtheiten das Feld zu räumen hätten. Im Gegentheil kann sich in dem menschlichen Einzelwesen seine Differenz von allen übrigen als eine wahrhaft begriffsmäßige nur dadurch constituiren, daß in ihm der Begriff des persönlichen Geschöpfes, also der universelle Begriff des Menschen, zum Vollzug kommt. Denn eben nur dadurch ist ja das menschliche Einzelwesen nicht ein Exemplar, sondern ein Individuum, daß es ein persönliches Einzelwesen ist, und sonach ist es auch genau nur in demselben Maaße effectiv Individuum, in welchem es effectiv Person ist. Da sowohl der materiellen Natur, als der Persönlichkeit des Einzelwesens von Hause aus die Individualität anhaftet, so wird diese letztere nothwendig mit hineingezogen in die Entwickelung der beiden ersteren, d. h. das menschliche Einzelwesen wird im Verlaufe seiner moralischen Entwickelung nothwendig immer reicher ausgestattet mit individuellen Sinnen und Kräften einerseits, mit individuellen Empfindungen und Trieben andererseits, so daß die Entwickelung der Individualität und die der universellen Humanität in der That parallel laufen.

8. Das menschliche Einzelwesen.

Um zu einer vollständigen Darstellung des moralischen Prozesses zu gelangen, muß, nachdem wir uns über sein allgemeines Wesen verständigt und die Individualität als den Boden, darauf er sich bewegt, kennen gelernt haben, nunmehr zunächst das menschliche Einzelwesen in's Auge gefaßt werden. Die Grundeinrichtung desselben betreffend, wissen wir bereits (s. S. 88 f.), daß sich dasselbe anfänglich vorfindet als animalisches Wesen, mit dem Inventarium des Thieres ausgestattet, d. h. mit Empfindung und Sinn, mit Trieb und Kraft. Sofern diese vier Factoren im Menschen eine spezifische Modification erfahren, d. h. persönliche Bestimmtheit annehmen, ist von Verstandesempfindung und Verstandessinn, von Willenstrieb und Willenskraft zu reden. Jedenfalls bildet sich, da der moralische Prozeß ein Vergeistigungsprozeß des Individuums ist, eine Stufenleiter von zunächst noch ganz dumpfen Empfindungen, instinctiven Sinnen, blinden Trieben und rohen Kräften bis hinan zu den eigentlich moralischen und feineren, eben damit aber auch geistigeren. Dabei stehen sich jedoch Empfindung und Trieb

wesentlich anders, als Sinn und Kraft. Empfindung und Trieb, in welchen sich die Seele in Abhängigkeit vom Leibe befindet, haben stets den Charakter leidentlicher Zustände. „Indem das persönliche Bewußtsein durch die materielle Natur bestimmt wird, ist die unmittelbare Wirkung davon, daß die materielle Natur in den hellen Punkt des Ich als ihn erfüllendes Object eindringt und so das Persönliche, das Selbst, in dem Bewußtsein verdunkelt wird." Dagegen tritt in dem Sinne der Verstand, wie er an sich selbst ist, und ebenso in der Kraft die reine Willensthätigkeit auf; denn in Sinn und Kraft verhält sich die Seele als der bestimmende Factor, und der Leib steht in Abhängigkeit. Die Empfindung ist immer Bewußtsein des Empfindenden um die Zuständlichkeit seines Lebens und bewegt sich zwischen den Polen der Lebensförderung und der Lebenshemmung, d. h. der Lust und des Schmerzes. Der Trieb ist immer Selbsterhaltungstrieb und trägt entweder die Form des Appetits oder der Aversion. Empfindung und Trieb sind daher zunächst durchaus selbstsüchtiger Natur und bedürfen der moralischen Umbildung. Dies geschieht von der Persönlichkeit aus, indem der Verstandessinn die Empfindung bestimmt und zum Gefühl erhebt und indem die Willenskraft den Trieb bestimmt und zur Begehrung erhebt. So durchläuft z. B. die Empfindung beim Menschen eine lange Stufenreihe von der ganz sinnlichen Empfindung in der sinnlichen Lust oder Unlust an bis zu dem eigentlich so zu nennenden moralischen Gefühl, dessen primitivste Form die Scham ist, wo zugleich die begleitende Schamröthe unzweideutig zeigt, wie sie, von einer Seite betrachtet, noch ein wesentlich sinnlich organischer Prozeß ist. Gefühl einerseits, Begehrung andererseits sind auf ein bestimmtes Object gerichtet. Jedes wirkliche Gefühl ist nicht blos Selbstgefühl, sondern auch, was man von der Empfindung noch nicht sagen kann, Gefühl eines bestimmten Objectes; und ebenso kann etwas Bestimmtes blos begehrt, es kann nicht durch den bloßen Trieb angestrebt werden.

Die genannten vier Grundcharaktere können im Menschen übrigens auch unter die religiöse Bestimmtheit treten. Man merkt aber gleich an der Schwierigkeit, welche die für diese Seite an der Sache neu aufzufindende Terminologie bereitet, daß wie der Gedanke, so auch die Sprache hier Ueberanstrengung erleidet. Was oben (S. 115 f.) gegen das Doppelsystem gesagt wurde, gilt daher auch, wenn wir jetzt hören, das Gottesbewußtsein in seiner passiven Form sei das Gottesgefühl, in seiner activen der Sinn durch und für Gott, und wenn ebenso der religiöse Trieb und die religiöse Kraft die beiden Formen der Gottesthätigkeit bilden müssen. Die letztere soll ein und dasselbe sein mit dem Bei-

stande der göttlichen Gnadenwirkung, d. h. dem dogmatischen Begriffe der göttlichen Mitwirkung, während für die erstere in der ersten Ausgabe der Ethik der Name „Gewissen" gewählt war. In der zweiten geschieht dies nicht mehr, weil der Sprachgebrauch von „Gewissen" nicht zu regeln, der Begriff wissenschaftlich unanwendbar sei und blos der populären Vorstellungsweise angehöre. So fällt in dieser Ethik der Begriff des Gewissens zunächst aus, weil er, wenn man ihn einschieben wollte, statt eines vielmehr vier Quadrate des mit so feinen Linien gezeichneten Fächersystems füllen würde. Moralisches und religiöses Gefühl, moralischer und religiöser Sinn, moralischer und religiöser Trieb — dies Alles liegt ungeschieden beisammen in dem populären Begriff des Gewissens. An einem späteren Orte des Systems (6 1) faßt R. die vier genannten Factoren zusammen unter Begriff und Namen der individuellen sittlichen Instanz. Aber etwas darüber hinaus liegendes Selbständiges, also noch eine weitere eigenthümliche Einrichtung in der moralischen Oekonomie unserer Natur, ist das Gewissen nicht. Man hat dies deßhalb gemeint und darum das Gewissen als Unterlage für eine empiristisch verfahrende Dogmatik oder Ethik benutzt, weil gewisse moralische Erscheinungen unabhängig von unserer moralischen Reflexion, nicht vermittelt durch absichtliche Denkacte in uns auftreten. Aber diese Erscheinungen beweisen nur, daß das Moralische in uns nach und nach eine Natur wird; gutes und böses Gewissen sind Aeußerungen der Lebensempfindung und des Lebenstriebs des menschlichen Individuums als eines moralischen Wesens. Laut einer später eingeschalteten Bemerkung „hat im Grundsatz die individuelle Instanz aufgehört, ein dunkler, instinctähnlicher Drang zu sein" (III, S. 366f., Uebersicht S. 283). Anläßlich dieses Ausdrucks ließe sich fragen, ob sich R. in die Bedeutung des Gewissens etwa gerade darum nicht zu finden wußte, weil dieselbe überhaupt auf einer ganz anderen Seite zu suchen, es nämlich als ein dem Instinct (nach S. 88 Indifferenz von Sinn und Kraft) entsprechender, aber erst im persönlichen Geschöpf sich einstellender Sinn für das Gattungsmäßige, als eine Kraft zu fassen ist, welche das Individuum antreibt, sich gelegentlich sogar im Gegensatze zu der ihm natürlichen Centralisation in sich selbst zu bestimmen, sodaß es bei seiner Handlungsweise die Interessen der Gattung wahrnimmt, gerade wie im thierischen Instinct das Gattungsinteresse sich Sinne und Kräfte des einzelnen Lebewesens dienstbar macht. Kraft des Gewissens handelt das Individuum wie aus einem höheren Instinct aus dem sicheren Gefühl heraus, daß das Beste der Menschheit zuletzt auch sein wahrhaft Bestes sein muß, d. h. eben sittlich.

Das menschliche Einzelwesen, zu dem wir uns zurückwenden, tritt, weil es ein animalisches Wesen ist, unmittelbar nur als unentwickeltes (persönliches) Thier in's Leben. Verstand und Wille müssen sich erst aus Empfindung und Trieb hervorarbeiten. Erst wenn das natürliche organische Wachsthum vollendet ist, kann sich auf dieser naturnothwendigen Basis die wirkliche, effective Persönlichkeit erheben. Vorher kann nur von approximativer, relativer Persönlichkeit die Rede sein, und der primitive Stand des menschlichen Einzelwesens, auf welchem sich die Persönlichkeit in entschiedenster Abhängigkeit von der materiellen Natur befindet, stellt sogar den geraden Widerspruch zum Begriff des persönlichen Geschöpfes dar. Mit der schon oben (s. S. 124) vorgenommenen Constatirung dieser Thatsache stehen wir doch aber mindestens schon sehr nahe bei der Lehre von der Sünde, die, wie sich zeigen wird (s. S. 164f.), eben dadurch motivirt ist, daß der moralische Prozeß kraft einer in seinem Begriff gegebenen Nothwendigkeit mit der Abnormität anhebt, und so erhellt schon hier im Voraus, daß auch die gesonderte Behandlung einer normalen Linie wieder auf ein Doppelsystem führt, welches Zurückführung auf einfache Verhältnisse verlangt. Freilich werden wir zunächst dahin belehrt, daß die Umkehrung des beschriebenen begriffswidrigen Verhältnisses sich ganz von selbst vollziehe durch den natürlichen Entwickelungsprozeß des menschlichen Individuums, sofern dieser ja eine stetige Förderung der Entwickelung seiner Persönlichkeit darstelle. Ist dann innerhalb der materiellen Natur die Organisation vollständig durchgeführt, so sprechen wir von Reife, welche eben in nichts anderem besteht, als in der vollständigen Actualität der Persönlichkeit. Aber nachträglich erfahren wir weiter, daß zu dem beschriebenen Zustande der Mündigkeit das menschliche Einzelwesen nie lediglich durch eigene Selbstbestimmung gelangt, sondern nur in dem Falle und vermöge der Erziehung. Auch unter Voraussetzung einer vollkommen normalen Entwickelung würde das Einzelwesen ja schon ein wirklich klares und deutliches Bewußtsein bezüglich der Antriebe der materiellen animalischen Natur als sinnlich selbstsüchtiger besitzen, d. h. es müßte schon reif sein, ehe es reif sein kann, um es nie zu einem Eingehen der Persönlichkeit auf jene Impulse kommen zu lassen, sich vielmehr dauernd vor unfreiwilliger Verstrickung in Sünde und Ungerechtigkeit zu bewahren. Die Entwickelung des Einzelwesens zu seiner natürlichen Reife kann daher nur unter der Potenz einer bereits natürlichen reifen, fremden Persönlichkeit und in vollständiger Abhängigkeit von einer solchen richtig von Statten gehen, und darin, daß die Menschen eine solche natürlich angelegte moralische

Dependenz mitbringen, besteht das unersetzliche Naturgut der kindlichen Pietät. Damit ist aber doch zuletzt nichts anderes gesagt als: es müßte vor der empirischen Menschheit schon eine ideale Menschheit als erzieherische Macht angenommen werden können, falls bei jener von einer normalen Entwickelung überhaupt die Rede sein könnte. Weil das aber nicht angeht, müßte sich die Belehrung über die Unvermeidlichkeit der Sünde schon an diesem Orte einstellen (s. unten S. 163, 177).

Wir haben in Obigem die Entwickelung des Einzelwesens bis zu dem Eintritt des Reifestadiums verfolgt. Auf diesem Punkte stehen Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit des Menschen zwar in einem gewissen Verhältnisse zu einander; sie sind sich keineswegs völlig fremd. Aber noch viel weniger findet bereits eine wirkliche Einheit unter ihnen statt. Sie laufen vielmehr blos neben einander her und bleiben vielfach hinter einander zurück. Beide mit einander zu schlechthiniger Einheit zu vermitteln, ist die Aufgabe der Persönlichkeit, die sich unablässig in sich concentrirt und zusammennimmt, um die noch zurückgebliebene Incongruenz mit ihrem Begriffe vollends zu überwinden und die durch diesen absolut geforderte innere Einheit in der individuellen Person thatsächlich zu vollziehen. So lange die wesentlich dichotomische menschliche Persönlichkeit in diesem ihrem Dualismus von Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit als gegeneinander innerlich fremder Factoren hangen bleibt, so lange ist der Mensch auch als persönliches Geschöpf noch nicht fertig; er ist noch nicht einheitliche Person geworden. Die Persönlichkeit kann daher nicht ruhen im Individuum, bis ihr auch noch dieses Letzte, die Ineinanderarbeitung der beiden Functionen, gelungen ist. Und das geschieht natürlich wieder auf dem längst bewährten Wege des sich gegenseitig Bestimmens von Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit mittelst eines in einander Uebergehens ihrer Functionen. Tritt das Verstandesbewußtsein unter die Potenz der Willensthätigkeit, so kommt es zur logischen Function des Urtheilens, und, indem der so in Fluß gesetzte Gedanke auf's Neue einheitlich in dem Bewußtsein zusammen gefaßt wird, auch zu der des Begreifens. Ebenso wird nun aber auch die Willensthätigkeit, indem sie unter die Potenz des Verstandesbewußtseins tritt und auf Gedachtes sich richtet, zur zwecksetzenden Willensthätigkeit. Denn der Zweck ist der Begriff als gewollter. Man nennt diese Willensthätigkeit den Entschluß. Indem endlich sich die Willensthätigkeit von diesem Haltpunkt wieder befreit, in Fluß setzt, und zu dem, was sie an sich ist, herstellt, schlägt der Entschluß in That um. „Die Vollkommenheit des Verhältnisses besteht darin, daß beide zusammengehörige Momente schlechthin zusammen gegeben sind, einer-

seits das Urtheil und der Begriff und andererseits der Entschluß und die That."

Wir stehen hier vor einer constructiven Psychologie, wie sie in den Schulen Fichte's, Schelling's und Hegel's in mannigfachsten Variationen vorkommt und das directe Gegenstück zu der rein empirisch fundamentirten Psychologie unserer Tage bildet. Aus irgend einem übergeordneten Begriff, hier aus demjenigen der Einheit von Bewußtsein und Thätigkeit in der Persönlichkeit, werden die einzelnen psychischen Functionen abgeleitet und als ein System dargestellt, dessen einzelne Elemente sich gegenseitig fordern und halten. Indem die Functionen des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit je länger je mehr in einander übergehen, kommt es zu den Begriffen des Affectes (Uebergang der Empfindung in den Trieb), des Verlangens (das Umgekehrte), der Anstrengung (Uebergang des Sinnes in die Kraft) und der Aufmerksamkeit (das Umgekehrte). Dabei ist es natürlich nicht gleichgültig, ob wir es mit dem bloßen Trieb oder mit dem moralisirten, der Begehrung, ob wir es mit der bloßen Empfindung oder mit der moralisirten, dem Gefühl, zu thun haben. In demselbem Verhältnisse wird die Wuth (der sinnlose Affect) zu dem Entzücken und der Rührung (den beiden Formen der Gemüthserhebung) und die Begierde (das sinnliche Verlangen) zum Interesse stehen. Ferner sind als Annäherungen zu dem absoluten Ineinandersein von Sinn und Kraft einerseits, Empfindung und Trieb andererseits zu unterscheiden die Neigung, als approximativ habituelles Ineinandersein von Empfindung und Trieb, und das Vermögen, als approximativ habituelles Ineinandersein von Sinn und Kraft. Wiegt in der Neigung die Empfindung vor, so sprechen wir von Stimmung, von Richtung dagegen, wenn das Uebergewicht auf Seiten des Triebes liegt. Wiegt im Vermögen der Sinn vor, so ist dasselbe ein theoretisches; ein praktisches wird es, wenn das Uebergewicht auf Seiten der Kraft liegt. Da in dem Individuum auch das blos annäherungsweise Ineinander von Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit erst das Product seiner moralischen Entwickelung sein kann, so sind dem Menschen weder Neigungen und Vermögen, noch Stimmungen und Richtungen angeboren, sondern blos die zu Grunde liegenden eigenthümlich bestimmten Empfindungen und Triebe. Dagegen versteht es sich von selbst, daß mit dem Fortschritte der normalen moralischen Entwickelung das erfahrungsmäßige Auseinanderfallen der Neigung in Stimmung und Richtung, sowie auch des theoretischen und des praktischen Vermögens, endlich auch der Neigungen und Vermögen überhaupt je länger je mehr verschwindet. Je gesteigerter das Ineinander,

desto lebendiger ist die Moralität des betreffenden Individuums — und zwar sowohl in sittlicher als in religiöser Beziehung. Ohne Zweifel ist diesen theoretisch aus dem Begriff herausgesponnenen Bestimmungen ein praktisch sehr anwendbarer Maaßstab für die Beurtheilung des Grades persönlicher Lebendigkeit im concreten Fall abzugewinnen. Man merkt es ihnen, so abstract sie aussehen, an, daß sie sich über einer strengen Arbeit des Denkers an sich selbst eingestellt haben und gleichsam das in unbenannten Zahlen angeschriebene Facit einer Rechenschaft darstellen, die der, im unausgesetzten Ausbau seines Innern begriffene, Mensch vor sich selbst ablegt.

Hier ist nun der Ort, wo die schon einleitungsweise behandelte Stellung R.'s zu Recht und Leistungskraft des speculativen Denkens (s. S. 1 f.), zugleich aber auch die schon mehrfach gestreifte Frage nach der Realität des freien Willens (S. 94 f., 105) im Zusammenhang des Systems wiederkehren. Denken wir nämlich, immer unter der angenommenen Möglichkeit einer normalen Entwickelung, auf der einen Seite das Verstandesbewußtsein durch die Willensthätigkeit schlechthin bestimmt, so erhalten wir einen Verstand, welcher nur kraft des Willens des Denkenden denkt, also schlechthin selbst- und freithätig, so daß sein Denken mit dem vollen Willen des Denkenden geschieht und durch nichts diesem Willen zu denken und folglich auch dem Denken selbst Fremdes beeinflußt wird. „Das Denken — sagt auf seinem empiristischen Standpunkte auch Volkmann — kann fast gar nicht ohne das Merkmal der absichtlichen Lenkung aufgefaßt werden." Fassen wir das auf seiner Spitze, so resultirt ein Denken, welches dem auf das Denken Wollen gerichteten Willen in keinem Augenblick entschlüpfen kann, d. h. ein in seinem Denken durch das logische Gesetz unbedingt gebundener, ein logisch schlechthin richtig und schlechthin kräftig denkender Verstand, mit Einem Wort die Vernunft, die nichts ist als „der Verstand in seiner vollkommenen Reife". „Ihr Begriff ist, daß dem Ich für die Macht seiner Selbstbestimmung sein Verstandesbewußtsein schlechthin zu Gebote steht." Sie ist, was schon ihr deutscher Name besagt, der absolute Sinn, das Vermögen absolut wahrzunehmen, das Denken, welches ursächlich auf nichts beruht, als auf dem Willen des Denkenden zu denken. Eben darum ist ihre eigenthümliche Function die Speculation.

Nehmen wir auf der anderen Seite an, es sei die Willensthätigkeit durch das Verstandesbewußtsein schlechthin bestimmt, so erhalten wir einen Willen, welcher nur aus dem eigenen, klaren und deutlichen Verstandesbewußtsein setzt und will, also schlechthin zwecksetzend, so daß das Subject in allem seinem Wollen und Setzen dabei ist mit seinem den-

kenden Bewußtsein und es nicht anders will und setzt als vermöge seines klaren und deutlichen Denkens. Fassen wir das auf seiner Spitze, so resultirt eine Willensthätigkeit, die sich schlechthin in der Macht des denkenden, des verständigen Bewußtseins befindet, mit ihrer wirksamen Action daher auch nirgends zurück bleibt hinter dem auf das Wollen gerichteten, d. h. dem zwecksetzenden Denken des Subjects. Was wir aber so beschrieben haben, das ist nichts Anderes als die Freiheit. „Ihr Begriff ist, daß dem Ich für die Macht seiner Selbstbestimmung seine Willensthätigkeit schlechthin zu Gebote steht." Sie ist somit nichts, als der Wille in seiner Vollendung, der Wille in seiner absoluten Intensität, die absolute Willenskraft, die nichts will, als was das Subject wirklich als Zweck gesetzt hat, dieses aber auch auf schlechthin wirksame Weise will. „Um wahrhaft frei zu sein — sagt Vatke — muß der Wille den Inhalt nicht blos durch Wahlacte aus der Sphäre der Unfreiheit in sich aufnehmen, sondern aus seinem eigenen Wesen erzeugen, so daß Form und Inhalt dem Willen selbst angehören und derselbe sich aus seinem eigenen Wesen und durch dasselbe bestimmt." Und Julius Müller: „Freiheit ist Macht, aus sich zu werden." Es ist somit der sog. Begriff der Realfreiheit, bei dem wir hier angelangt sind. Er bringt es mit sich, daß Entschluß und That schlechthin und unmittelbar in einander umschlagen. Diese Freiheit schließt den moralischen Trieb, die Begehrung, ein, ähnlich wie die Vernunft auch das Gefühl einschließt. Die Freiheit ist die vollendete persönliche Thätigkeit in ihrer Totalität, und ihre eigenthümliche Function ist das autonome oder ideale Wollen, welches lediglich aus sich, aus seinem Gedanken von sich selbst heraus will, seine Zweckgedanken daher nicht von anderwärts her gegeben empfängt, sondern sie rein aus dem eigenen Begriff des Wollens heraus erzeugt und realisirt, wie andererseits die Vernunft, als speculirende, das Vermögen besitzt, lediglich dadurch, daß sie denken will, Gedanken zu erzeugen. Der Begriff des autonomen Willens zielt ganz genau eben dahin, worauf auch Kant hinwies in seiner so starken Betonung des Wollens des Guten rein als des Guten, lediglich um sein selbst willen; oder Baader, wenn er sagt, wenn man das Gesetz im Herzen habe, so producire man, „wie der Genius, ohne Vorschrift".

Wie man sieht, tritt im Zusammenhang dieses Systems der autonome Wille in ein genaues Parallelitätsverhältniß zum Begriff des speculativen Denkens. Und das scheint uns auch unter dem veränderten Gesichtspunkt, den wir uns für die Beurtheilung der vorliegenden Gedankenwelt gestattet haben, von Belang und Bedeutung, zumal, wenn

wir damit die Ueberlegung verbinden, daß von einer normalen Entwickelung lediglich in hypothetischer Weise die Rede sein kann, in Wirklichkeit aber autonomes Denken und autonomes Wollen höchstens in approximativer Weise, und auch dies nur unter besonders günstigen Verhältnissen, sich einstellen können. Wo solches aber in erheblicherem Maaße geschähe, da würden auch in der That das speculirende Vermögen, kraft dessen ein unausrottbares metaphysisches Bedürfniß stets auf's Neue über die Grenzen der mechanisch-causalen Weltbetrachtung hinausgetrieben wird, einerseits, andererseits die Freiheitskraft, welche die zur Selbstmacht heranwachsende Persönlichkeit im Wollen und Handeln an den Tag legt und gegebenen Falls allen zwingenden Motiven der materiellen Natur und des auf Eigenleben gerichteten selbstischen Dranges gegenüber bewährt, allerdings auf gleich wunderbarer Höhe nebeneinander stehen als Functionen eines über die Naturschranke hinausragenden Geistwesens, in welchem, den Forderungen des Systems gemäß, Vernunft und Freiheit schlechthin Eins sind. Jede von beiden ist in ihrer Vollendung unmittelbar zugleich die andere. Die Vernunft ist der Gedanke, die Freiheit das Dasein unter der persönlichen Bestimmtheit. Die absolute Einheit beider ist nun aber bekanntlich Geist, und zwar geistige Persönlichkeit. Es findet sich demgemäß in der vollendeten Vernünftigkeit und Freiheit der menschlichen Persönlichkeit jene absolut punctuelle Centralität thatsächlich hergestellt, die durch den Begriff der Persönlichkeit gefordert wird.

Was uns also die Wirklichkeit von in dieser Richtung persönlich ausgereiftem Dasein darbietet, das haben wir nach R. als höchstes Erlebniß, als erfahrene Realität des Geistes zu erachten. Aber zur vollen, ganzen Thatsache wird dieses wahrhaft Uebernatürliche doch niemals im Laufe der Entwickelung. Denn „die vollendete Vernunft und die vollendete Freiheit sind durch einen vollendeten, d. i. vollendet geistigen Naturorganismus der Persönlichkeit, näher des Verstandesbewußtseins einerseits und der Willensthätigkeit andererseits, bedingt". Im Hinblick darauf sahen wir uns ja auch schon von vornherein genöthigt, die Tragweite der Leistungskraft des speculativen Denkens enger zu bemessen, als R. selbst zugeben will (S. 18). Wie man aber, um mit sicherem Erfolg speculiren zu können, schon im Vollbesitze des oben (S. 108) postulirten geistigen Naturorganismus sein müßte, so findet, da dem Speculiren das „Autexusiren" entspricht, die parallele Beschränkung sicherlich auch auf Seite der Freiheit statt. Demnach stellt sich die Forderung dahin, daß sich das innere Freiheitsgefühl schon auf der Vorstufe des Aequilibriums ganz ebenso mit der auf Determinismus weisenden äußeren Er-

fahrung wird abzufinden haben, wie die Speculation thatsächlich nicht ohne beständige Compromisse mit dem reflectirenden Denken auskommt. Die Antinomie findet sich beiderseits in gleicher Weise ein, und die Lösung derselben, welche man etwa vom speculativen Gottesbegriff erwarten könnte, besteht eben gerade darin, daß dieser einen analogen Gegensatz in sich birgt, ja zu seinem eigentlichen Kern hat. Das Denken und Setzen des Nichtichs wirkt für die Creatur noch in der dira necessitas des Naturmechanismus nach und macht sich als solche fühlbar genug. Eine ununterbrochene Succession, in welcher jeweils das folgende Glied aus dem vorigen hervorwächst, bedeutet schon an sich Naturnothwendigkeit, Determirtsein. Aber der Nachtseite steht die helle Tagesseite des im aufsteigenden Lebensprozeß sich allmählich durchsetzenden, persönbildenden, freiheitlichen Prinzips gegenüber, in dessen Auswirkung, weil der moralische Prozeß zugleich der religiöse ist, Gott sein kosmisches Sein findet. So betrachtet erscheint dann als „Gottesbewußtsein", was dem Menschen von speculativen Gedanken, und als „Gottesthätigkeit", was ihm von realer Freiheit zu Gebote steht (S. 112).

Schließlich bleibt noch das Verhältniß des menschlichen Einzelwesens zu der materiellen Natur und den anderen Menschen zu erörtern. Jeder der generischen menschlichen Persönlichkeit zugeeignete Theil der äußeren Natur wird sofort selbst wieder Mittel und Organ für eine weitere Zueignung derselben, bis endlich die ganze Natur in dieser Weise angeeignet, d. h. vergeistigt und in den Dienst Gottes getreten ist. „Die Welt muß mir werden — sagt Fichte's Sittenlehre — was mir mein Leib ist", oder vielmehr sie muß der Leib der durch die Liebe geeinigten menschlichen Gemeinschaft werden. In demselben Maaße, als es in relativer Annäherung an dieses Ziel begriffen ist, wird das menschliche Einzelwesen im Verhältnisse zur Außenwelt selbständig. Von vornherein kann nämlich, wie wir oben sahen, das menschliche Individuum weder sein materiell-physisches, noch sein moralisches Leben selbst erhalten. Erst wenn wenigstens ein Gleichgewicht zwischen der Macht der Persönlichkeit und seiner materiellen Natur erreicht ist, ist es mündig geworden; und wenn das Verhältniß zur Außenwelt in das gerade Gegentheil von seinem ursprünglichen Stande umgeschlagen und zugleich die Scheidung von den übrigen Persönlichkeiten in der Liebe aufgehoben ist, ist es vollendet. Nur insofern wird es jetzt noch von außen afficirt, als jedes Afficirtwerden zugleich eine Sollicitation seiner Macht der Selbstbestimmung ist. Es verhält sich nicht mehr, wie das Thier, passiv, indem es Einwirkungen von außen erfährt, sondern receptiv und sofort auch wieder spontan. In demselbem Maaße als Verstandesbewußtsein

und Willensthätigkeit ineinander sind, werden auch Receptivität und Spontaneität gegenseitig ineinander umschlagen. „Aufnehmen und aus sich heraus Setzen, eine Bewegung nach innen und eine Bewegung nach außen, sind die beiden unablöslich zusammengehörigen Hälften wie alles Lebens überhaupt, so auch insbesondere des Lebens des persönlichen Einzelwesens in seinem Verhältniß zur Außenwelt." Auch in diesen Hemisphären könnte man beiläufig wieder das creatürliche Gegenbild des Lebens Gottes finden, sofern auch dieses Bewegung nach außen (Contraposition) und Rückbewegung nach innen (Reposition) zugleich ist.

Jenes von der Idee geforderte Gleichgewicht von Spontaneität und Receptivität kommt freilich in der Erfahrung nicht vor. Wohl aber kennen wir unverhältnißmäßig schwache Receptivität als Stumpfsinn, unverhältnißmäßig starke als Leichtsinn, unverhältnißmäßig schwache Spontaneität als Trägheit, unverhältnißmäßig starke als Heftigkeit. Dabei verläuft die Entwickelung des Individuums selbst im Normalfalle nicht ohne gewisse Störungen. Es sind dies die pathologischen Affecte, welche dann eintreten, wenn ein äußerer Eindruck es dem menschlichen Einzelwesen so stark anthut, daß er zu dem gegebenen, und zwar in diesem Punkte überhaupt möglichen, Grade der Kräftigkeit der Persönlichkeit außer Proportion steht, so daß ein wirkliches Verstandesbewußtsein, und zwar unter der Form der Empfindung, sich nicht mehr herstellen kann und in Folge dessen die Persönlichkeit momentan physisch nicht mehr zu Stande kommt, wie in der Furcht, als dem asthenischen, und dem Jähzorn, als dem hypersthenischen Affect. Beide können aber wenigstens moralisirt werden, jene als Scheu, diese als Indignation. Aber erst beim absoluten Abschlusse der normalen Entwickelung, also wieder jenseits unserer irdischen Erfahrung, sind alle Affecte verschwunden.

9. Das Handeln.

Der allgemeine Theil der Güterlehre zerfällt in die Lehre von dem moralischen Prozesse, von der moralischen Function und von der moralischen Gemeinschaft. Wir sind auf der zweiten dieser Stationen angekommen, haben es zu thun mit dem „Handeln". Die eigenthümliche Function der menschlichen Persönlichkeit ist nämlich die moralische, weil ihr die Form der Selbstbestimmung wesentlich eignet. Andererseits kann die Persönlichkeit auch nur vermöge des Werkzeugs, welches sie schon von Hause aus an ihrem Naturorganismus besitzt, wirksam werden. Unter den uns bekannten animalischen Organismen eignet die Hand vorzugsweise dem menschlichen; sie ist das charakteristisch menschliche Organ. „Hände sind mehr werth als Flügel." Darnach benennt man also jene

einerseits durch ihre eigene Selbstbestimmung und andererseits durch ihren Naturorganismus vermittelte Function der Persönlichkeit. „Jede Function der menschlichen Persönlichkeit ist wesentlich ein Handeln." „Das nichtpersönliche Wesen, das Thier handelt nicht." Daher man auch, wie schon Fichte nach Gebühr hervorhob, in der Vorstellung handelnd sich verhält; im Denken nicht minder wie im Wollen. Denn es macht keinen Unterschied, ob die Persönlichkeit den psychisch-somatischen oder den lediglich psychischen Naturorganismus in Bewegung setze. Der speculative Denker findet, daß sogar diese von ihm fachmäßig betriebene Arbeit nicht ohne Vermittelung des materiellen Naturorganismus vor sich gehen dürfe, wofür dann aus der Erfahrung die Thatsache der damit verbundenen physischen Anstrengung und Erschöpfung aufgeboten wird. Nicht mit Unrecht spricht man von „Kopfzerbrechen". Aber nicht ein psychophysischer Parallelismus, wie ihn die heutige Psychologie theilweise anstrebt, hat bei R. statt, sondern es gibt ein inneres Handeln, welches sich lediglich mittelst des psychischen Naturorganismus vollzieht, und ein äußeres, welches jedoch nie für sich allein vorkommt, weil die Persönlichkeit auf den Leib nicht unmittelbar einwirken kann, sondern das psychische Handeln immer Voraussetzung des physischen ist. Zur Vollständigkeit und Vollkommenheit alles Handelns gehört, weil die Persönlichkeit immer nur entweder als Verstandesbewußtsein oder als Willensthätigkeit fungirt, daß jenes als urtheilendes und begreifendes, diese als sich entschließende und thuende, und dabei beide in wirklicher Einheit, auftreten. Ohne Urtheil und Begriff wäre das Handeln nicht absichtlich, ohne Entschluß und That nicht freiwillig, und ohne Absichtlichkeit und Freiwilligkeit fände keine Zurechnung statt. Das Urtheil nämlich, welches den Entschluß in sich aufgenommen hat, wird zur Absicht, und der Begriff, als die That in sich gesetzt habend, zum Zweck. Andererseits ist der Entschluß, wenn er das Urtheil in sich aufgenommen hat, Vorsatz, und die That, die den Begriff in sich gesetzt hat, Ausführung. Je vollständiger diese vier moralischen Momente ineinander sind, desto moralisch vollkommener wird das Handeln, während Absicht ohne Zweck ein unverständiges, Zweck ohne Absicht ein unklares, Absicht ohne Vorsatz ein unschlüssiges, Vorsatz ohne Absicht ein unüberlegtes, Vorsatz ohne Ausführung ein schwächliches, Ausführung ohne Vorsatz ein unbedachtes, Zweck ohne Ausführung ein unentschiedenes, Ausführung ohne Zweck ein unbesonnenes, Zweck ohne Vorsatz ein unsicheres, Vorsatz ohne Zweck ein gedankenloses, Absicht ohne Ausführung ein lässiges, Ausführung ohne Absicht ein unvorsichtiges Handeln ergäbe. Hier werden also gelegentlich gewisse Grundbegriffe des Criminalrechtes

abgehandelt, wie sie E. Herrmann in wesentlicher Uebereinstimmung mit der gegebenen Construction entwickelt hat. Absicht ist ein Urtheil, in dem ein Entschluß, Zweck ein Begriff, in dem eine That, Vorsatz ein Entschluß, in dem ein Urtheil, Ausführung eine That, in der ein Begriff gesetzt ist. Absicht und Vorsatz — die oft miteinander verwechselten Dinge — sind somit dergestalt auseinanderzuhalten, daß zum Wesen jener das klare und deutliche Wissen um die Wirkung, welche ein bestimmtes Handeln, wozu man sich entschließt, zum Wesen dieses aber ein klar und deutlich beurtheiltes Handeln, welches durch einen wirklichen und vollständigen Willensact in Vollzug gesetzt wird, gehört. In directer Beziehung zu Absicht und Zweck steht der Beweggrund, in solcher zu Vorsatz und Ausführung die Triebfeder. Beweggrund ist die Bestimmtheit des Verstandesbewußtseins, Triebfeder die der Willensthätigkeit beim Handeln; in ihrer Einheit bilden beide das Motiv der Handlung, nach Schopenhauer's Ausdruck „die durch das Erkennen hindurchgegangene Causalität".

Daraus, daß das Handeln wesentlich Function des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit ist, ergibt sich zunächst die große Zweitheilung von erkennendem und bildendem Handeln, die wohl an den von Schleiermacher aufgestellten Gegensatz von Symbolisiren und Organisiren erinnert, keineswegs aber einfach damit zusammenfällt. Bei Schleiermacher handelt es sich erstlich darum, die Natur zum Organ der Vernunft zu erheben, die der letzteren bereits angeeignete Natur als Werkzeug zum ferneren Handeln auf die noch nicht angeeignete zu machen; zweitens aber auch darum, sich selbst, ihr eigenes Wesen, also das Erkennen, in die Natur hineinzubilden, die letztere zur Kennbarmachung der Vernunft zu benutzen, sie zum Symbol, zum Darstellungsmittel der Vernunft zu erheben, damit schließlich in der gesammten Natur sich die gesammte Vernunft offenbare. Für R. dagegen ergibt sich ein paralleler Gegensatz aus der Definition des Erkennens als eines Denkens des Gesetzten, des Bildens dagegen als eines Setzens des Gedachten. Dort spiegelt sich das Object in das Subject hinein, hier setzt sich das Subject in die Objectivität hinaus. „Alles Erkennen ist Verinnerung eines Aeußern, alles Bilden Veräußerung eines Innern." Das Erkennen vollzieht sich wesentlich mittelst des Urtheilens und des Begreifens, das Bilden mittelst der Entschließung und des Thuns. Um der Einheit von Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit im moralischen Prozesse willen schließt aber auch jedes Erkennen ein Bilden ein, nämlich ein Bilden der eigenen materiellen Natur des erkennenden Subjects zum Organ seines Verstandesbewußtseins, d. h. zum Sinn; und

umgekehrt schließt jedes Bilden ein Erkennen ein, nämlich ein Erkennen der einzubildenden Idee und des Stoffes, welchem sie einzubilden ist. Sonach vermittelt sich jedes Erkennen durch ein Wollen, und zwar näher durch den Entschluß der Aufmerksamkeit und durch die Aeußeres in das Verstandesbewußtsein hineinsetzende That; und jedes Bilden vermittelt sich durch ein Denken, und zwar näher durch ein Urtheil über das Verhältniß der Zweckidee zu dem zu bildenden Stoffe und durch ein, diese beiden Momente zusammenschließendes, Begreifen. „Indem so jedes Erkennen ein Bilden einschließt und umgekehrt, unterscheiden sich beide nur durch die umgekehrte Ordnung, in der in ihnen dieselben Momente verknüpft sind." Beim Erkennen ist das objective Gebilde, beim Bilden das subjective Bild das Erste. Je weiter also der moralische Prozeß vorschreitet, desto unmittelbarer veräußerlicht sich jedes innere Bild und verinnerlicht sich jedes äußere Gebilde. „Deßhalb ist auch" — wie eine treffend formulirte Consequenz lautet — „die Wahrheit und die Lebendigkeit der Moralität des menschlichen Individuums bestimmt mit danach zu beurtheilen, je nachdem bei ihm sein inneres Moralisches mehr oder minder leicht und sicher auch zum äußeren moralischen Werk wird und umgekehrt jedes äußere moralische Werk mehr oder minder leicht und sicher auch zu einem inneren Moralischen, zur moralischen Idee und Gesinnung."

Da im fortschreitenden Verlaufe des moralischen Prozesses die Acte des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit gegenseitig ineinander übergehen, so schlägt jedes erkennende Handeln in irgend einem Maaße unmittelbar in ein bildendes um, nämlich in ein Nachbilden des Products des Erkennens; jedes Erkennen ist daher begleitet vom Imaginiren, in welchem sein Product sich abspiegelt. Aber auch das Bilden ist als von seinem stetigen Reflexe von einem Nacherkennen seines Productes begleitet, und dieses Nacherkennen bezieht sich darauf, ob und inwiefern das Product dem Zwecke des Bildens entspricht. Es entspricht ihm, wenn es in der That ein Mittel für den Zweck der Persönlichkeit, d. h. für den moralischen Zweck, d. h. ein moralisches Gut geworden ist, mithin einen moralischen Werth hat. Das dem Imaginiren entsprechende begleitende Handeln stellt sich somit als ein Werthgeben heraus. Alles Erkennen muß sich immer leichter in jenem, alles Bilden in diesem reflectiren.

Die bisher gefundene Eintheilung des Handelns wird nun aber von einer anderen durchkreuzt, die sich gleichfalls, und noch directer als der Gegensatz von Erkennen und Bilden, auf Schleiermacher zurückführt. Dieser hatte bemerkt, daß die Menschen in gewisser Hin-

sicht sich gleich sind und insofern unter dem allgemeinen Begriff des Menschen zusammengefaßt werden können, jeder aber dennoch nicht nur durch Raum und Zeit, sondern auch durch innere Eigenthümlichkeiten von dem anderen verschieden ist. Daraus ergab sich ihm der Gegensatz des identischen und des individuellen Vernunfthandelns. Aehnlich braucht auch R. nur daran zu erinnern, wie ja die Persönlichkeit im Laufe ihrer moralischen Entwickelung unter der doppelten Bestimmtheit des Individuellen und des Universellen gesetzt ist und jeder einzelne moralische Moment entweder diesen oder jenen Charakter an sich trägt, um zu dem Resultate zu gelangen, daß sich auch das Handeln unter beiderlei Formen vollziehe. So kommen wir auf jene Vierzahl, welche „die unsterbliche Entdeckung Schleiermacher's" bildet: Universelles Erkennen und Bilden, individuelles Erkennen und Bilden — universelles und individuelles Erkennen, universelles und individuelles Bilden. „Sie werden unverrückbar das für die Ethik bleiben, was die Kepler'schen Gesetze für die Astronomie sind." Diese Eintheilung bewährt sich sofort dadurch, daß sie auch auf die begleitenden Formen anwendbar wird. Denn in der Phantasie begegnet uns ebenso das individuelle Imaginationsvermögen, wie im Vorstellungsvermögen das universelle; und ebenso treten sich, was das Werthgeben betrifft, der Geschmack und das Schätzungsvermögen gegenüber. Wo die Individualität vorwiegt, kann die Phantasie stark, der Geschmack fein sein, während Vorstellungs- und Schätzungsvermögen schwach ausgebildet sind, und hinwiederum treten die letzteren selbst bei solchen universell angelegten Individuen kräftig und scharf auf, die nur matte Phantasie und stumpfen Geschmack besitzen. Alles Handeln erschöpft sich mithin in vier Formen oder vielmehr, da jeder prinzipalen Function eine begleitende entspricht, in acht, in Wahrheit sogar in sechszehn. Letzteres weil die moralische Function in concreto nur in der Doppelform des sittlichen und religiösen Handelns besteht, d. h. das eine Mal auf die Zueignung der irdischen materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit und das andere Mal auf die Vollziehung der Gemeinschaft mit Gott teleologisch bezogen ist. Dabei bestätigt sich freilich sofort unser oben (S. 115 f.) erhobenes Bedenken gegen den doppelseherischen Charakter dieser Speculation, indem wenigstens für den hier überall unterstellten Fall der reinen Normalität der moralischen Entwickelung eingeräumt wird, jene Verdoppelung sei „in der Sache selbst eine im Allgemeinen blos scheinbare. Denn vermöge des schon erörterten Verhältnisses zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit decken sich bei normaler moralischer Entwickelung das sittliche Handeln und das religiöse schlechthin".

Nichtsdestoweniger sollen die Begriffe der beiden Reihen von Handlungsformen gesondert entwickelt werden. Es zeigt sich demnach, daß es auf der sittlichen Seite Aufgabe des erkennenden Handelns ist, die ganze irdische materielle Natur zum Inhalte des menschlichen Verstandesbewußtseins zu machen, Aufgabe des bildenden Handelns dagegen, daß sie schlechthin Organ der menschlichen Persönlichkeit werde. In ihrem Zusammenwirken haben beide mit der absoluten Zueignung der materiellen irdischen Natur an die menschliche Persönlichkeit unmittelbar zugleich die Vergeistigung des Menschen als Geschlecht in der Vollzahl seiner Individuen zu ihrem Ergebniß. Denn das Erkennen setzt die gesammte Natur ideell in die menschliche Persönlichkeit hinein. Der Mensch trägt die vollständig entfaltete ideelle Welt in seinem Bewußtsein und setzt sie durch das Bilden wieder vollständig als real, so daß mit der Vergeistigung des Menschen auch die der gesammten irdischen materiellen Natur (nicht etwa die der, an sich unerkennbaren und unbildbaren, Materie) gegeben ist.

Aber nicht blos Erkennen und Bilden, sondern auch die Producte der individuellen und der universellen Form sind je länger desto vollständiger ineinander. Die wirkliche Einheit des universellen und des individuellen Erkenntnißproductes heißt in Ansehung auf ein und dasselbe Object Idee; diese ist daher „der positive Berührungspunkt des künstlerischen und des wissenschaftlichen Erkennens und das spezifische Band, welches die Kunst und die Wissenschaft verknüpft". Die wirkliche Einheit des Productes des individuellen Bildens und des universellen auf der anderen Seite, natürlich mit derselben Beziehung auf ein und dasselbige Object des Bildens, nennt R. das Original, welchem „Angenehmheit und Nützlichkeit in ihrer Durchdringung und Einheit auf für es charakterische Weise" eignen sollen und welches seinerseits den „positiven Berührungspunkt des geselligen und des bürgerlichen Lebens" abgibt.

Was nun aber das religiöse Handeln anlangt, so erfahren wir abermals, daß sich dasselbe von dem sittlichen Handeln nicht etwa durch das Object unterscheide, worauf es sich unmittelbar richtet, sondern lediglich dadurch, daß der moralische Zweck dabei ausdrücklich als religiöser gesetzt wird. Und dies versteht sich ja im Grunde auch von selbst, wenn doch anerkanntermaaßen Gott unmittelbares Object des menschlichen Erkennens oder Bildens nicht sein kann. Damit vertritt R. eine der wesentlichsten Errungenschaften des neutestamentlichen Christenthums. Für ihn fällt das unmittelbare Object des religiösen Handelns mit demjenigen des sittlichen vollständig zusammen, d. h. es ist die

Welt, und nur die Art und Weise der Behandlung des gleichen Stoffes unterscheidet dieses von jenem. Es ist lediglich ein besonderer Gesichtspunkt, nämlich derjenige der religiösen Zweckidee, welcher sozusagen dem sittlichen Handeln die religiöse Beleuchtung verleiht. „Nur dadurch, daß die Welt (der eigene Mikrokosmus, den die menschliche Persönlichkeit, d. h. der Complex der individuellen menschlichen Persönlichkeiten, an sich selbst trägt, und der ihr äußere irdische Makrokosmus), indem sie für den sittlichen Zweck behandelt wird, ausdrücklich für ihn in seiner wesentlichen Beziehung auf den religiösen Zweck, und näher in seiner absoluten Einheit mit demselben, behandelt wird, ist ein wirkliches (effectives) religiöses Handeln möglich; jedes angebliche andere ist ein leerer Traum." Liegt aber die Sache so, so wird doch wohl ein- und dasselbe Handeln als sittliches nach seinem nächsten Grund und Ziel, als religiöses dagegen, gleichsam mit verlängerten Linien, als ein Handeln durch Gott und in Beziehung auf Gott betrachtet; es wird mit anderen Worten die Vergeistigung der Welt, wie wir sogleich erfahren, unter den religiösen Gesichtspunkt gestellt, um sofort als Zueignung derselben an Gott, als Heiligung derselben, zu erscheinen. Dann aber können die besonderen Formen des religiösen Handelns nicht wieder eine Sache für sich sein, und es fehlt auch von dieser Seite her an einer ausreichenden Veranlassung für jene Construction eines doppelten Treppenbaues im Heiligthum, wie sie die architektonische Besonderheit dieses Systems bildet.

Es ergibt sich sonach folgendes, von R. im Einzelnen genau und überkünstlich ausgeführte Schema aller möglichen Formen des Handelns:

I. Erkennen.

1. Individuelles;
   a) prinzipale Form, vermittelt durch Verstandesempfindung, bezw. Gefühl;
      1. sittlich: Ahnen (Hineinabbilden der Welt in das Verstandesbewußtsein. Als Ahnung eine dunkle, aber mächtige Erkenntniß);
      2. religiöses Ahnen = Andächtigsein (mystisches Gottesgefühl);
   b) concomitirende Form, vermittelt durch Phantasie.
      1. sittlich: Anschauen (künstlerisches Vermögen des Gefühls. Das Gebiet der Schönheit als der Qualität, eine Anschauung zu gewähren);
      2. religiöses Anschauen = Contempliren (Gott im Reflex einer Anschauung von der Welt).
2. Universelles;
   a) prinzipale Form, vermittelt durch Verstandessinn;

1. sittlich: denkendes Erkennen (Wahrnehmung und Reflexion: Hineinabbilden der Welt in das Verstandesbewußtsein als Wissen; specifischer Charakter ist Wahrheit);
2. religiöses Erkennen = Theosophiren (Product ist Gnosis);

b) concomitirende Form, vermittelt durch Vorstellungsvermögen;
1. sittlich: Vorstellen (Concipiren eines objectiven Gedankenbildes des erkannten Objectes);
2. religiöses Vorstellen = Weissagen (des Propheten, der „Wort Gottes" producirt).

II. Bilden.

1. Individuelles;
a) prinzipale Form, vermittelt durch Willenstrieb, bezw. Begehrung;
1. sittlich: Aneignen (die materielle Natur als Organ in sich hineinsetzen. Das Product ist das Eigenthum, in seiner Vollendung der geistige Naturorganismus);
2. religiöses Aneignen = Beten (aber zugleich Hingeben an Gott, also Opfern);

b) concomitirende Form, vermittelt durch Geschmack;
1. sittlich: Genießen (Vermögen, mit dem Gefühle der Lust anzueignen. Product ist Glückseligkeit im Gefühl geistiger Bereicherung, Begeisterung);
2. religiöses Genießen = Seligsein (Enthusiasmus).

2. Universelles;
a) prinzipale Form, vermittelt durch Willenskraft;
1. sittlich: Machen (die materielle Natur als Organ anbilden, Arbeiten im engeren Sinn. Das Product ist „Sache", specifischer Charakter Nützlichkeit);
2. religiöses Machen = Heiligen (die Welt zum Organ Gottes weihen. Das einzelne Product ist „Sacrament", Conductor religiöser Kräfte in der Menschenwelt);

b) concomitirende Form, vermittelt durch Schätzungsvermögen;
1. sittlich: Schätzen (Vermögen der Willenskraft, ihr Product zu beurtheilen, Product ist Erwerb, Eigenbesitz);
2. religiöses Schätzen (den Werth der Dinge für den religiösen Zweck beurtheilen).

10. Die moralische Gemeinschaft.

Wir sahen (S. 120f.), daß die Individualität zwar an sich eine Beschränktheit und Unvollkommenheit, dennoch aber auch wieder ein die

Einzelnen gegenseitig integrirendes und somit unter einander verknüpfendes Moment ist. Es springt somit von hier aus wie die Möglichkeit, so auch unmittelbar zugleich das Bedürfniß einer Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen in's Auge. Ja eben dies, daß die menschlichen Einzelwesen in ihrer Gesammtheit kraft eigener Selbstbestimmung unter einander eine schlechthinige moralische Gemeinschaft vollziehen, ist die Präliminarbedingung für die Lösung der moralischen Aufgabe überhaupt, zugleich aber auch der vollständige Inbegriff aller moralischen Forderungen, also ein wahrhaft „großes Gebot", dessen Vollzug mit Realisirung einer schlechthin allgemeinen Liebe nach dem oben (S. 124 f.) entwickelten Begriffe derselben zusammenfällt. Dazu nun, daß die Vereinigung der vielen Einzelnen eine wirkliche Gemeinschaft sei, wird sowohl erfordert, daß die vielen Einzelnen zu einem untheilbaren Ganzen zusammengefaßt seien, als auch daß sie dabei als spezifisch differente Einzelne unversehrt bleiben. Auch diese gleicher Weise individualistische wie sozialistische Tendenz charakterisirt R.'s Ethik als eine durchaus auf der christlichen Linie gemachte Errungenschaft. Die Einzelnen werden aus atomistischen Bestandtheilen integrirende Glieder, und die Vereinigung ihrer Kräfte wird nach Baader's überaus treffendem Ausdrucke „nicht Addition, sondern Multiplication", während andererseits Keiner aufhört, Selbstzweck zu sein, weil in der Solidarität des Handelns Aller auch eine Solidarität der Interessen Aller hergestellt, und „gehoben und geadelt Jeder ist in dem Verhältnisse, als er der Gesammtheit dient" (Schelling). Nur bei solchem absoluten Zusammenfallen des universellen moralischen Zweckes und des individuellen findet die volle moralische Gemeinschaft statt. „Die Solidarität aller Interessen in der moralischen Gemeinschaft ist ein Abbild der Solidarität aller Interessen im Weltall."

Der Abschnitt von der Gemeinschaft bildet einen Glanzpunkt in R.'s System. Kündigt sich doch ihre sittliche und sittigende Macht allenthalben an! Julius Müller meint, der Mensch sei in der Einsamkeit immer besser oder schlimmer als in der Gesellschaft, und führt dies auf die ausgleichende und nivellirende Macht der letzteren zurück. Immer aber liege auch in den verderbtesten Formen der Geselligkeit noch irgendwelche Gegenmacht gegen die Steigerung des sittlichen Verderbens im Einzelnen. „Nicht nur in der Gemeinschaft Gottes — so fügt R. bei — wird der Mensch von sich selbst los und frei, sondern auch in der Gemeinschaft der Menschen."

Das Geheimniß dieser sittlichen Macht liegt in der Organisation, der gliedlichen Zusammenfassung der Elemente. Aber „kein Organis-

mus entsteht anders, als von innen heraus, von einem in sich selbst fruchtbaren punctum saliens aus". Auf diesem Punkte wird besonders deutlich, wie in R.'s moralischem Prozeß sich der Naturprozeß auf einem höheren Niveau wiederholt. Es tritt nämlich in dem Umfang eines Einzelseins wieder ein einzelnes Element hervor mit der Kraft und Tendenz, eine centrale und dominirende Stellung in der betreffenden Einzelsphäre einzunehmen, während jedes andere Element theils von ihm, theils von allen noch übrigen bestimmt wird, eben damit aber auch seinerseits wieder das Centralindividuum und weiterhin alle übrigen bestimmt.

Zur Erläuterung dient ein Satz aus der Physiologie von Johannes Müller: „Alle Theile des Eies sind bis auf die Keimscheibe nur zur Nahrung des Keimes bestimmt; die ganze Kraft des Eies ruht nur in der Keimscheibe, und da die äußeren Einwirkungen für die Keime der verschiedensten organischen Wesen nur die gleichen sind, so muß man die einfache, aus körnigem, ungeformtem Stoffe bestehende Keimscheibe als das potenzielle Ganze des späteren Thiers betrachten, begabt mit der wesentlichen spezifischen Kraft des späteren Thiers und fähig, das Minimum dieser Kraft und ihrer Materie durch Assimilation der Materie zu vergrößern."

Zu einer Organisation kommt es mithin da, wo in einer aggregirten Masse solche Elemente vorhanden sind, in denen die Idee des Ganzen, und zwar als wirksam, als Entelechie, und somit in der Potenz das Ganze selbst primitiv und prinzipiell gesetzt ist, denen dann die übrigen als solche gegenübertreten, in welchen die wirksame Idee des Ganzen erst durch jene, kraft der Abhängigkeit von ihnen, gesetzt werden muß, aber auch gesetzt werden kann. Dies wäre also der speculative Ausdruck für ein Gesetz, von welchem der oben genannte Naturforscher sagt: „Die morphologischen Untersuchungen der neueren Zeit hätten gar kein festes Resultat, wenn es nicht dieses wäre." Aber schon die aufmerksame Betrachtung eines so vollendeten Organismus, wie des thierischen Leibes, bestätigt die weitere, namens der Speculation erhobene, Forderung, daß jener Gegensatz von organisirenden und organisirten Elementen in einer solchen Spannung hervortrete, welche als seine Bethätigung zugleich seine Ausgleichung ist, so daß sich derselbe, je weiter die wirkliche Organisation vorschreitet, desto mehr zu dem blos fließenden Unterschiede von überwiegend organisirenden und überwiegend organisirbaren Elementen erweicht. Innerhalb der Menschenwelt treten sich in dieser Weise die Darsteller und Werkzeuge des Gemeingeistes und solche, welche sich zu ihnen nur empfänglich verhalten, zwar überall gegenüber, aber dieser stets vorhandene Gegensatz von mehr regie-

rungsfähigen und mehr regierungsbedürftigen Individuen, wie er die allgemeinsten Begriffe von Obrigkeit und Unterthanen in sich schließt, ist doch auch immer wieder im Verschwinden begriffen; indem er wirksam wird, hebt er sich nothwendig auf, vertauscht den autokratischen Charakter mit dem demokratischen.

Auf diesem Wege gewinnen wir eine ganze Reihe von Grundbegriffen der Lehre von der moralischen Gemeinschaft: den der Obrigkeit, als der Repräsentanten und Werkzeuge des Gemeingeistes; der Rechtsordnung, in welcher die an sich moralischen Formen den concreten Verhältnissen des betreffenden Gemeinschaftskreises angepaßt, d. h. positiv gemacht werden; des Berufes, als des vom Einzelnen zu leistenden, bestimmten und spezifischen Beitrages zur Realisirung des Zweckes der Gemeinschaft; des Amtes, sofern obrigkeitliche Functionen es sind, welche den Beruf begründen; des Standes, weil jeder Beruf eine eigenthümlich modificirte Stellung der ihm obliegenden Individuen innerhalb des Gesammtorganismus der moralischen Gemeinschaft bedingt. Hauptsache dabei ist, daß, weil in der richtigen Gemeinschaft der allgemeine Zweck des Ganzen und der besondere des Individuums schlechthin ineinander gesetzt sind, es zur Vollkommenheit des Handelns gehört, daß es jedesmal zugleich und vollständig auf die Berufsaufgabe und auf die besondere moralische Lebensaufgabe, d. h. auf den universellen und auf den individuellen Zweck, gerichtet sei. „Je mehr das Individuum beide Zwecke zu verbinden weiß und vermag, je geläufiger es ihm ist, sie in Einem zu verfolgen, desto tauglicher ist es zur Gemeinschaft." In demselben Maaße ist es aber auch nicht blos allen übrigen menschlichen Einzelwesen, sondern dem Ganzen der Gemeinschaft selbst für wesentlich ebenbürtig zu erachten. Darauf eben beruht seine moralische Würde und die Anerkennung derselben, die moralische Ehre. Angerufen wird hierfür Marheineke: „Die Ehre ist der geistige Reflex der Moralität im Urtheil der Welt, eine Spiegelung und Anerkennung der Würdigkeit, welche nur auf dem Wege der Gesellschaft möglich, auch das stärkste Band derselben ist." R. aber kommt, indem er aus dem begrifflichen Zusammenhang, in welchen dergestalt Beruf, Stand und Ehre getreten sind, weitere Schlüsse zieht, zu dem Ergebniß: „Alle Ehre ist Berufsehre und, da der Beruf wesentlich im Stand begründet ist, Standesehre. Wer keinen Stand hat, hat, weil keinen Beruf, auch keine Ehre."

Als die relativ wichtigste erhebt sich die Frage nach den besonderen Arten und Kreisen der sittlichen Gemeinschaft, und hier besonders bewährt das Schleiermacher'sche Schema seine Anwendbarkeit. Es ist

nämlich die moralische Gemeinschaft jedenfalls eine Gemeinschaft des Handelns (S. 136 f.), und zwar eine Gemeinschaft alles und jedes Handelns, also Beides des Erkennens und des Bildens. Möglich sind auch in der That von vornherein beide Gemeinschaften: diejenige des Erkennens mittelst der Darstellung, für welche ein allgemeines Mittel gegeben ist in dem Sprachvermögen im weitesten Sinne des Wortes, diejenige des Bildens vermittelst des Austausches seiner Producte. Ferner müssen sich aber auch beide in Rede stehenden Gemeinschaften nothwendig auf beide Formen des Handelns erstrecken, die individuelle und die universelle. Auch dafür sind die Bedingungen in dem menschlichen Einzelwesen schon angelegt. Denn was das erkennende Handeln betrifft, so ist hiefür nicht bloß ein universelles Darstellungsmittel gegeben in dem Wort, sondern auch ein individuelles im Symbol. Als allgemeinstes Darstellungsmittel hat sich soeben die Sprache im weitesten Sinne ergeben. In dieser aber ist schon von Haus aus eine universelle und eine individuelle Form prädisponirt, insofern die Sprache primitiv Beides ist, articulirte Wortsprache und Tonsprache, welche letztere in der Geberde ihre unmittelbare Fortsetzung und nothwendige Ergänzung hat. Was aber das bildende Handeln angeht, so ist der Austausch der Producte des universellen Bildens unmittelbar ausführbar mittelst gegenseitiger Uebertragung, derjenige der Producte des individuellen Bildens dagegen wenigstens mittelbar mittelst der Ausstellung derselben, sofern von letzterer für die Anderen naturnothwendig eine Anregung zum Aneignen ausgeht. Ja es ist eine Gemeinschaft auch des individuellen Handelns sogar schon von Natur angelegt in den eigenthümlichen Wahlverwandtschaftsverhältnissen zwischen den Einzelnen, welche auf einer spezifischen Aehnlichkeit der Empfindungen und der Triebe, mithin auch der Neigungen, beruhen, und deren entschiedenes Hervortreten die Freundschaft begründet. „Auf die Gemeinschaft des universellen Erkennens und die des universellen Bildens übt die Freundschaft keinen — wenigstens keinen unmittelbaren — erleichternden Einfluß aus." Dagegen „bedarf es in der Freundschaft, um die Gemeinschaft des individuellen Verstandesbewußtseins zu realisiren, nur eines Minimums von Darstellung der Ahnungen, und um die Gemeinschaft der individuellen Willensthätigkeit zu realisiren, nur eines Minimums von Ausstellung des Eigenthums". „Bei einer solchen Sympathie ist vermöge der Homogeneität der Empfindungen und der in dieser begründeten Leichtigkeit der gegenseitigen Mittheilung des individuellen Verstandesbewußtseins eine Gemeinschaft des individuellen Erkennens, und vermöge der Homogeneität der Triebe und der in dieser begründeten

Leichtigkeit, ihr Eigenthum für einander zur Ausstellung zu bringen, eine Gemeinschaft des individuellen Bildens unmittelbar eingeleitet."

Sonach zerfällt die an sich schlechthin Eine moralische Gemeinschaft nach der entwickelten Vierzahl von wesentlichen Formen des Handelns in eine entsprechende Vierzahl von besonderen Kreisen, welche unter sich organisch zur Einheit verbunden sind: 1. die Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder das Kunstleben, 2. die Gemeinschaft des universellen Erkennens oder das wissenschaftliche Leben, 3. die Gemeinschaft des individuellen Bildens oder das gesellige Leben, 4. die Gemeinschaft des universellen Bildens oder das bürgerliche, bezw. öffentliche Leben. Und zwar muß von jeder derselben gefordert werden, daß sie beides in Einem sei, sittliche Gemeinschaft und religiöse Gemeinschaft.

Indessen ist eine Ungleichheit, die sich dabei ergibt und dann durch alle weiteren Instanzen hindurchzieht, von vornherein wohl zu beachten. Vermöge der klimatischen Differenzen des Erdkörpers und der darauf begründeten Scheidewände der Rassen und Volksthümer scheiden sich auch in der moralischen Gemeinschaft überhaupt und in jedem von ihren vier großen Kreisen gewisse engere Gebiete ab, über deren Bereich hinaus eine Gemeinschaftlichkeit des Handelns zunächst unmöglich ist. Freilich sind diese Differenzen keine unübersteigbaren, wie ja ersichtlicher Weise der moralische Prozeß der vollständigen Entwickelung einer nationalen Eigenart an sich selbst zugleich der Prozeß der Vernichtung zwar nicht der Unterschiede, aber doch der Schranken bedeutet, welche dieses Volk von anderen particularistisch trennt. So glättet sich geschichtlich die Gegensätzlichkeit der nationalen Eigenthümlichkeiten allmählich ab, zumal da dieselben auch durch die Herausarbeitung der universell-menschlichen Bestimmtheit aus der particularistischen Individualität in den Individuen, d. i. durch ihre Bildung (S. 125), je länger je mehr überwunden wird. Im Verlaufe der menschlichen Geschichte tritt daher an die Stelle der ursprünglichen Geschiedenheit eine bloße Abgestuftheit der Gemeinschaft. Weil aber dieser Verlauf naturgemäß ein langwieriger sein muß, kann sich die moralische Gemeinschaft von vornherein nur in sehr engen Kreisen constituiren und von knappen Anfängen aus erwachsen. Ganz anders verhält es sich in dieser Beziehung mit der religiösen Gemeinschaft. In ihr ist unter Voraussetzung einer normalen Entwickelung die Möglichkeit einer absoluten Gemeinschaftlichkeit unmittelbar vorhanden, weil im Begriff des Religiösen wesentliche Identität und Gemeinschaft liegt, d. h. weil in Bezug auf Frömmigkeit, d. i. auf den innersten Lebenskern ihres

menschlichen Wesens, alle Menschen einander gleich und mit einander Eins sind. „In der Frömmigkeit rein als solcher schließen sich alle menschlichen Einzelwesen, so weit sie auch übrigens in sittlicher Hinsicht geschieden sein mögen, wie mit Gott so auch unter einander unmittelbar schlechthin in Eins zusammen."

R. beruft sich hiefür auf J. H. Fichte: „Das Bewußtsein der Gottinnigkeit erzeugt die innigste und zugleich umfassendste Gestalt der Gemeinschaft, indem alle Genien und geistigen Eigenthümlichkeiten in jenem Gefühle sich begegnen und einverstanden sind." Die sittliche Gemeinschaft besitzt, ungeachtet sie von Hause aus eng eingegrenzt ist, an der allgemeinen Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher eine Unterlage, welche geeignet ist, jenen von ihr successive auszuführenden Bau zu tragen. „So weist sich denn die religiöse Seite an dem Moralischen, und zwar sie eben als solche, als den letzten Anker der moralischen Gemeinschaft überhaupt aus, als das eigentliche, das letzte Fundament, auf dem sie ruht und von dem sie unerschütterlich sicher getragen wird."

Da demnach die sittliche und die religiöse Gemeinschaft sich nicht, wenigstens nicht von Hause aus, decken, so muß zu jenen vier aufgefundenen Gemeinschaftssphären noch als eine weitere die der religiösen Gemeinschaft rein als solcher, d. h. die Kirche, hinzutreten. Wie aber die vier Gemeinschaftssphären nach oben hin vermöge des religiösen Bandes als solchen einheitlich zusammengehalten werden durch die Kirche, so laufen sie nach unten hin, als in ihre natürliche Wurzel, in die Geschlechtsgemeinschaft zusammen, vermöge welcher immer wieder neue Individuen entstehen und die allgemeinste Voraussetzung der moralischen Gemeinschaft, das successive Gegebensein der Vollzahl menschlicher Einzelwesen, zu Stande kommt. Es ergibt sich somit als ein sechster Gemeinschaftskreis derjenige der Familie.

Wir werden nun aber sehen (s. unten S. 157 f.), daß und wie diese sechs moralischen Gemeinschaftsformen mit Nothwendigkeit nach und nach zu Einer, schlechthin Alle und Alles umfassenden, Gemeinschaft zusammengehen und mithin in ihnen vermöge ihrer eigenen Entwickelung die Gemeinschaftlichkeit der sämmtlichen moralischen Functionen schlechthin vollständig zu Stande kommt. Folglich ist mit der Construction der angegebenen sechs Kreise in ihrer organischen Einheit das moralische Gut selbst vollständig construirt. Den Hauptinhalt sowohl der Güter- als der Pflichtenlehre bilden daher bei R. Ausführungen über Familie, künstlerisches, wissenschaftliches, geselliges, öffentliches Leben und Kirche. Wir können von diesen überaus reichhaltigen Bildern hier nur die allgemeinsten Umrisse andeuten.

11. Die besonderen Kreise der moralischen Gemeinschaft.

Was zunächst die Ehe, welche sich übrigens auch nach ihrer sittlichen Seite erst in der Familie vollendet, anlangt, so kommt ihr, wie schon gezeigt, fundamentale Bedeutung für den Lebensprozeß des sittlichen Subjectes, d. h. der Menschheit, zu. Es ist nämlich die geschlechtliche Gemeinschaft schon ursprünglich auf sinnlich natürliche Weise angelegt in der, jedem Individuum vermöge seiner Animalität anhaftenden, Geschlechtsdifferenz. Jedes der beiden Geschlechter stellt für sich eine nicht nur einseitige, sondern auch wesentlich unvollständige Formation der menschlichen Natur dar; für jedes ist es daher ein Naturbedürfniß, sich gegen einander und durcheinander zu ergänzen mittelst der gegenseitigen Mittheilung ihres Geschlechtseigenthumes an einander, sich zu Einer, in ihrer Weise ebenfalls individuellen, Person zu vereinigen vermöge des sich gegenseitig Aneignens der Individuen. „Der Mann wird ein ganzer Mann erst in der Verbindung mit dem Weibe, und das Weib ein ganzes Weib erst in der Verbindung mit dem Manne." Im Manne überwiegen Sinn und Kraft, im Weibe Empfindung und Trieb, Gefühl und Begehrung. Dieses hat seine Stärke im Bereiche der Individualität, jener in dem der universellen Humanität. „Es dürfte kaum etwas geben — schreibt Lotze — was ein weiblicher Verstand nicht einsehen könnte, aber sehr Vieles, wofür die Frauen sich nie interessiren werden." Wie aber dennoch keines der beiden Geschlechter für sich allein der wahre Mensch ist, kann man sich nach R. recht anschaulich machen, „wenn man sich ein Erdenleben denkt, in dem es entweder nur Männer oder nur Frauen gäbe. Wer möchte es in einer solchen Welt aushalten?"

In das Gebiet des Moralischen fällt übrigens die Geschlechtsgemeinschaft erst dann, wenn beachtet und anerkannt wird, daß der in ihr repräsentirte Aneignungsprozeß wie ein sinnlicher, so auch ein persönlicher ist, sofern es sich um gegenseitige Mittheilung nicht blos des sinnlichen, sondern ebenmäßig auch des moralischen, d. h. des persönlichen Geschlechtseigenthums, also um Eingehen zweier geistigen Naturen in eine neue Einheit handelt. Es ist nämlich in dem menschlichen Einzelwesen vermöge der unmittelbaren Einigung der materiellen Natur und der Persönlichkeit auch diese letztere durchaus geschlechtlich bestimmt; es correspondirt mit anderen Worten dem Geschlechtstriebe die Geschlechtsliebe. Nur in dem Maaße, in welchem jener von dieser gedeckt und damit zugleich zugedeckt ist, ist er ein sittlich normaler, der Menschenwelt zustehender. Durchaus unmenschlich erscheint sonach die Venus

vulgivaga, da lediglich ein Geschlecht das andere sucht. Innerhalb der sittlichen Welt kommt die Zuneigung zu dem Geschlechtscharakter gar nicht anders vor, als durchaus absorbirt von der Zuneigung zu einer bestimmten Individualität des anderen Geschlechts; sie ist nach J. H. Fichte „individuelle Auswahl, vermittelt durch das gemüthliche Gefühl der Liebe, und zwar mit Entschiedenheit der Wahl für immer". Es ruht somit die Geschlechtsgemeinschaft auf einer spezifischen und damit auch völlig einzigen Wahlbeziehung zweier geschlechtsverschiedener Individuen und erhellt daraus das ungeheure Gewicht des Umstandes, ob dieser Wurf gelinge oder nicht, für das sittliche Leben der Individuen. Palmer sagt: „Wenn die Poesie aller Zeiten, indem sie eine Welt der Phantasie mit höchstem Glück oder höchstem Unglück zeichnen will, dazu immer der Liebe Glück oder Unglück als stehendes und unerschöpfliches Thema behandelt, so hat sie damit, wenn wir von aller dabei mit unterlaufenden Verzerrung und Verunreinigung absehen, vollkommen Recht."

Unter den vier auf die vier Formen des Handels erbauten Gemeinschaftskreisen vertritt die künstlerische das Ahnen und das es begleitende Anschauen. Sie vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Producte desselben, also der Ahnungen und Anschauungen, oder durch die gegenseitige, und zwar individuell bestimmte, Darstellung derselben, mit Einem Worte durch den künstlerischen Verkehr. Die Anschauungen und Ahnungen stellen sich aber dar mittelst des Symbols. Die so vermittelte Darstellung ist das Kunstwerk, dessen wesentlicher Charakter die Schönheit ist, d. h. die Qualität, sich durch die Erregung einer spezifischen Gefühlsstimmung verständlich zu machen. Das Kunstwerk selbst ist entweder ein unmittelbares, nämlich als Darstellung mittelst der schon unmittelbar und natürlich gegebenen individuellen Darstellungsmittel der Geberde und des Tones, oder ein mittelbares, wenn die Darstellungsmedien der äußeren materiellen Natur entnommen sind. Die unmittelbare Kunst stellt nicht das Bild des gefühlsmäßig erkannten Objectes selbst mit dar, sondern nur die Bestimmtheit des durch dasselbe erregten Gefühles; die mittelbare aber bringt es zum Bilde selbst, d. h. zu einem Zeichen, welches das bezeichnete Object in der eigenthümlichen Färbung, in der es sich in dem Gefühl der Bezeichnenden abspiegelt, wiedergibt. Auf das bestimmte Gebiet der Kunst kommen wir auch nach Schleiermacher erst dadurch, „daß etwas von uns ganz Trennbares, ohne eine genauere Beziehung zu behalten auf unsere Persönlichkeit, für alle diejenigen, welche vermögen, das Geistige darin anzuschauen, hingestellt wird, mit der Einladung, es zu erkennen". Fast noch auf der Grenze zwischen unmittelbarer und mittelbarer Kunst

steht sonach die Musik, insofern der menschliche Ton ihr ursprünglichstes Darstellungsmittel ist. Dabei steht sie mehr als alle anderen Künste noch unter dem Naturgesetz. „Denn das ist das Wunderbare an ihr, daß sie, die doch ganz für das Gefühl ist, dies nach einer Seite ganz durch den Verstand ist, nämlich durch die strikteste Mathematik der Töne." Nur auf dem gemeinsamen Verhältniß zur Mathematik kann es beruhen, wenn Schelling die Architektur eine „erstarrte Musik" nennt oder Novalis in den Arabesken und Ornamenten „sichtbare Musik" erblickt. Mit der Musik bildet übrigens die Poesie die Kategorie der tönenden Künste, welchen die gestaltenden gegenüberstehen. Denn alle mittelbaren Künste sind nur Verlängerungen der unmittelbaren, gehen also auf Geberde und Ton zurück. Die gestaltenden begreifen speziell Mimik, Architektur, Sculptur und Malerei unter sich. In der Schaubühne aber besitzt die Entwickelung des Kunstlebens einen organischen Ansatzpunkt für die Vereinigung aller Künste; sie bildet den Mittelpunkt des gesammten mittelbaren Kunstlebens. Die letzte Aufgabe aller mittelbaren Kunst ist die Production eines eigentlichen „Kunstschatzes", daraus Jeder, sein Gefühl und seine Phantasie an ihm entwickelnd und bildend, seine Ahnungen und Anschauungen empfängt, und in welchen er auch wieder die Darstellungen derselben niederlegt — „eine objective Kunstwelt, die moralisches Gemeingut ist".

Mit Bezug auf die unmittelbare Kunst aber gilt die Forderung: Jeder soll Künstler sein! Ja, es ist sogar Jeder mit Naturnothwendigkeit Künstler, nämlich in dem Material seines eigenen sinnlichen Naturorganismus. „Dies ist die Jedem gesetzte künstlerische Aufgabe, zunächst seinen psychischen, mittelst dieses dann aber auch seinen somatischen, materiellen Naturorganismus zum Darstellungsmittel der Producte seines individuell bestimmten Erkennens, seiner Ahnungen und Anschauungen, nämlich nach ihrer subjectiven Seite, d. h. zur Schönheit, auszubilden." „Realisirt wird aber diese Aufgabe vermöge zahlloser unwillkürlicher bildender Functionen, welche sich, vom Impulse des Gefühls ausgehend, durch die Phantasie auf den Naturorganismus richten, und in welchen allen die Persönlichkeit sich als plastische Künstlerin verhält." Auf diesem Gebiete dürfte sich wieder einmal die productive Eigenart des speculativen Denkens bewährt haben. Oder wie soll der Begriff derjenigen Schönheit, wie sie nicht Landschaften und Thieren, sondern blos dem persönlichen Geschöpfe eignet, anders gewonnen werden können? Schon oben (S. 109) wurde bemerkt, daß von diesem ästhetischen Impuls aus R. zu seiner Conception von der geistigen Leiblichkeit, dem inneren Naturorganismus, gelangt sein dürfte.

Das wissenschaftliche Leben beruht auf der Gemeinschaft des universellen (oder denkenden) Erkennens und des es begleitenden Vorstellens und vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung des Wissens und der Vorstellungen durch die universell bestimmte Darstellung derselben, d. h. mittelst des wissenschaftlichen Verkehrs. Das Bedürfniß nach einer solchen Gemeinschaft erwächst aus der Unzulänglichkeit jedes individuellen Verstandessinnes und Vorstellungsvermögens. Keiner kann die ganze Welt wahrnehmen und vorstellen, und doch gibt es ohne Vollständigkeit kein wirkliches Wissen. „Derjenige weiß nichts wahrhaft, der nicht Alles weiß": dies das Motiv dafür, daß die Verstandessinne und Vorstellungsvermögen Aller die Tendenz zeigen, sich gegenseitig zu ergänzen und gemeinsam zu arbeiten. Die kraft der Wortsprache als des universellen Mittels geschehende Darstellung des Wissens und der Vorstellungen ist die Wissenschaft; und zwar ist sie, weil das Wissen wesentlich Erkenntniß durch Begriffe ist, also durch Zusammenfassung der einzelnen Gedankenbestimmungen in die Einheit des Selbstbewußtseins zu Stande kommt, näher Darstellung des Wissens in seiner Vollständigkeit und Einheitlichkeit, d. h. des Systems des Wissens. Wahrheit aber und Evidenz bilden hier den spezifischen Charakter ebenso, wie auf dem Gebiete der Kunst die Schönheit.

Allgemeine Gemeinschaftlichkeit des Wissens wird dadurch immer mehr realisirt, daß die Wissenschaft wesentlich Entwickelung der Sprache ist. Die verschiedenen Sprachen werden immer rationeller und damit universeller; sie schließen sich einander auf. Die absolute Allgemeinheit der Mittheilung des Wissens aber ist bedingt durch das Vorhandensein eines schlechthin allgemeinen wissenschaftlichen Communicationsmittels in der Schrift. Diese „ist nur die Verlängerung der Sprache in die äußere materielle Natur hinein." Aus dem Begriff der Mittheilung des Wissens wird ferner, wo die Mittheilung an Unwissende erfolgt, der Begriff des Unterrichts, wo an Wissende der der Schriftstellerei abgeleitet. „Mittelst der Schrift bildet sich, indem die einzelnen sprachlichen Darstellungen des Wissens in Schrift gefaßt und hierdurch fixirt und conservirt werden, ein Gemeinbesitz von wissenschaftlichen Erzeugnissen, eine wissenschaftliche Literatur, welche, von Generation zu Generation mehr anwachsend, die Grundlage für die Tradition und die weitere Entwickelung der Wissenschaft ausmacht." Die Forderung der Gewährleistung einer verhältnißmäßigen Gegenseitigkeit der im wissenschaftlichen Leben stattfindenden Mittheilung des Wissens führt auf den Begriff der Schule; derjenige der Organisation der wissenschaftlichen Forschung auf die Universität, der der Organisation der Schriftstellerei

auf die Akademie oder der kritisch-wissenschaftlichen Jurisdiction, welche nur wirkliches und wirklich neues Wissen aufkommen läßt, d. h. wissenschaftlich Classisches. „Die Probe des Classischen ist, daß es auch bei stets höher gesteigerter Geistesentwickelung nie trivial wird. Die antike griechisch-römische Literatur besteht diese Probe fort und fort."

Die Gemeinschaft des individuellen Bildens, bezw. des Aneignens und des es begleitenden Genießens, vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Producte desselben, also des Eigenthums und der Glückseligkeit, durch den individuell bestimmten Austausch beider, d. h. mittelst des geselligen Verkehrs. Diese Gemeinschaft des Eigenthums und der Glückseligkeit ist wesentlich eine Gemeinschaft der Triebe, beziehungsweise Begehrungen, und des Geschmackes, weil nämlich beim Aneignen die vermittelnde Potenz der Trieb, beziehungsweise die Begehrung, beim Genießen aber das individuell bestimmte Werthgebungsvermögen, d. h. der Geschmack ist. Die Erfahrung soll alle diese, aus der Consequenz und Symmetrie des Begriffsbaues gefolgerten, Sätze bestätigen. Denn einerseits hat die Geselligkeit, je höher sie geartet ist, desto mehr eine begeisternde Wirkung. „Nur der Heitere, der Fröhliche, der Joviale, in höchster Potenz der Begeisterte, ist ein guter Gesellschafter, und je lebenslustiger, je begeisterter Einer ist, desto mehr liebt er die Geselligkeit." Andererseits sind, weil die gesellige Bildung wesentlich Bildung der Triebe und des Geschmackes ist, die Frauen „die Virtuosinnen der Geselligkeit; denn ihnen vorzugsweise eignen Erregbarkeit und feiner Geschmack". „Gerade die Frauen sind das lebendigste Element der Geselligkeit, welche jedoch wieder ohne die Mitbetheiligung der Männer der rechten Haltung und Gediegenheit entbehrt." Ebenso findet die erfahrungsmäßige Thatsache, daß besonders die Eitelkeit ihre Befriedigung im geselligen Leben sucht, ihre theoretische Begründung darin, daß Eigenthum und Selbstbefriedigung, um von Anderen angeeignet und genossen werden zu können, zur Ausstellung (vgl. S. 147 f.) gebracht werden müssen. Alles derartige Ausstellen aber ist zugleich Selbstausstellung. Die Gefahr dabei liegt darin, daß alles sich selbst Ausstellen zugleich auch ein sich Blosgeben ist. „Die verschämte Scheu der Kinder, ihre Virtuositäten vor Fremden zu produciren, beruht auf einem sehr richtigen Gefühl, das man nicht gewaltsam brechen sollte." Daß endlich die Geselligkeit eine wesentliche Beziehung zur Kunst, eine unentbehrliche sogar wenigstens zur unmittelbaren Kunst aufweist, beruht darauf, daß Eigenthum und Glückseligkeit nur mit Hülfe eines individuell darstellenden Handelns ausgestellt werden können. Auch ist es bei allem geselligen Handeln nicht auf irgend ein Product abgesehen, sondern

nur darauf, sich zum wechselseitigen Aneignen und Genießen anzuregen und zu beleben. Dies aber ist der wesentliche Begriff des Spiels, welches als gymnastisches (Turnen) und dialektisches (Conversation) mit der Geselligkeit unauflöslich verbunden erscheint. „Ein Hauptreiz des geselligen Lebens beruht eben darauf, daß es Spiel ist, d. h. daß dem Augenblicke gelebt wird." Weil endlich alles Aneignen nach seiner primitiven Seite mit dem sinnlichen Ernährungsprozeß zusammenfällt, verbindet sich auch mit der geselligen Gemeinschaft leicht und gern irgend ein Maaß des sinnlichen Aneignens und Genießens. Aber auch hier soll dieses nur Grundlage für die Vergeistigung der aneignenden und genießenden Individuen sein. „Die gesellige Gemeinschaft ist in ihrer vollen Entwickelung Gemeinschaft der individuellen Geister und ihrer Begeisterung." Gern vernimmt man beim Rückblick auf dieses von R. mit besonderem Geschick bearbeitete Kapitel das Urtheil Spörri's: „Das gesellige Leben weiß er in seinen flüchtigsten Bewegungen und in seinen feinsten Nuancen, in den verschiedenen Stufen des Spiels bis hinauf zur geselligen Conversation, in den Anforderungen des guten Tons, der Mode und der Galanterie so präzis und sicher festzuhalten, daß diese unsteten Kinder des Augenblicks auf einmal in einem bedeutenden Zusammenhang erscheinen" (Zeitstimmen 1868, S. 30).

Das bürgerliche, beziehungsweise öffentliche Leben beruht auf der Gemeinschaft des universellen Bildens oder des Machens und des ihm durch die Vermittelung des Schätzens zur Seite gehenden Erwerbens. Es vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Sachen und des Eigenbesitzes, durch den universell bestimmten Austausch, also die gegenseitige Uebertragung derselben von dem einen auf den anderen, d. h. mittelst des öffentlichen oder bürgerlichen Verkehrs. Hier also haben wir es zu thun mit der Gemeinschaft einerseits der universellen Instrumente, d. h. der Sachen, andererseits des Erwerbes oder Eigenbesitzes, der als Gegenstand des Verkehrs zum Vermögen wird. Ihr Motiv hat dieselbe darin, daß das Individuum einerseits nicht Kraft genug besitzt, für sich allein alle Arten von Sachen hervorzubringen, andererseits in denjenigen Arten von Sachen, für deren Production es befähigt ist, ein weit größeres Maaß hervorzubringen vermag, als es für seine eigene individuelle moralische Aufgabe als Mittel bedarf und verwenden kann. Auf der einen Seite also Bedürfniß, auf der anderen Ueberfluß. Da sonach die in Wirksamkeit tretende Potenz die Kraft ist, so ist die bürgerliche Gemeinschaft wesentlich Gemeinschaft der Kräfte und ihr spezifischer Charakter derjenige der Nützlichkeit, näher Gemeinnützlichkeit. Der allgemeingültige Werth aber, auf welchem die Mög-

lichkeit des Austausches der Producte des universellen Bildens beruht, ist der Preis, und sofern die Sachen einen Preis haben, sind sie Waare. Die Bedingung der vollständigen Allgemeinheit des öffentlichen Verkehrs ist sonach, daß es ein schlechthin allgemeingültiges Repräsentationsmittel des Preises seiner Objecte gibt, ein allgemein gültiges Tauschmittel. Dies nun ist das Geld, die rein abstracte Form des Vermögens. Ferner setzt der öffentliche Verkehr sowohl eine bestimmte und richtige Theilung der Einzelnen in die Gesammtaufgabe des universellen Bildens voraus, also die Theilung der Arbeit, worauf die Verschiedenheit der öffentlichen Berufsarten beruht, als endlich auch jenen schlechthin ungehemmten Austausch der Sachen und der Eigenbesitze aller Einzelnen, welchen wir als Handelsverkehr kennen. So ausgebaut macht die Sphäre der Gemeinschaft des universellen Bildens bis zur Vollendung der moralischen Entwickelung der Menschheit auf bleibende Weise die unentbehrliche Grundlage der gesammten moralischen Gemeinschaft überhaupt und jeder einzelnen von ihren übrigen besonderen Sphären aus. Namentlich hat das Recht seinen ursprünglichen Ort in der Gemeinschaft des bürgerlichen Lebens, weßhalb diese den Grundstock für das Werden des eigentlichen Staats abgibt.

12. Die Entwickelungsstadien der moralischen Gemeinschaft.

Indem wir die Begriffsbestimmung der Kirche einem späteren Zusammenhang (S. 237) vorbehalten, werfen wir zum Schluß noch einen Blick auf die Entwickelungsstadien der moralischen Gemeinschaft, wie dieselben sich zunächst unter Voraussetzung einer rein normalen Entwickelung gestalten müßten. Als primitive Gemeinschaft hat sich uns bereits die Ehe herausgestellt, wie dieselbe sich zur Familie erweitert. Aber schon auf dieser Stufe finden sich embryonische Ansätze ein zu allen weiteren Hauptformen der moralischen Gemeinschaft, z. B. zum Kunstleben, sofern die Individuen durch die Geschlechtsneigung sich in ihren Ahnungen und Anschauungen unmittelbar verstehen lernen und sich auf solche Weise mit ihrem Gefühl und ihrer Phantasie unmittelbar begegnen. „Der allgemeinen Erfahrung zufolge coincidirt das Erwachen des höheren Gefühls- und Phantasielebens mit dem Erwachen der Geschlechtsliebe." Indem die Eine Familie sich durch das Selbständigwerden der Kinder auflöst, breitet sie sich zugleich aus in eine je länger desto zahlreichere Mehrheit von Familien, welche aber durch das materielle natürliche Band der Blutsverwandtschaft unmittelbar untereinander verschlungen sind. Das ist der Stamm mit seiner gemeinsamen patriarchalischen Sitte. Allmählich aber schwächt sich das natürliche Gefühl blutsverwandtschaft-

licher Zusammengehörigkeit ab, während der Stamm sich räumlich weiter ausbreitet und die Grenze der geographischen Naturbasis, auf welcher er ursprünglich erwachsen war, überschreitet. Im Zusammenhang mit der sich einstellenden Mehrheit von solchen geographischen Bedingtheiten bildet sich zuletzt eine Differenz der Sprachen. Es werden die Modificationen, welche die von Haus aus gemeinsame Sprache annimmt, für einander unverständlich, und darin liegt das entscheidende Moment für die Bildung eines eigenthümlichen Volksthums. Auf diesem Punkte würde die menschliche Gemeinschaft, nämlich weil die unmittelbar gegebenen sinnlichen Bande erschlaffen und gleichzeitig die menschlichen Einzelwesen mit immer schärferen individuellen Differenzen einander gegenübertreten, unvermeidlich auseinanderfallen, wenn nicht während des bisherigen Bestandes einer auf sinnlich natürlichem Fundamente ruhenden Gemeinschaft in ihrem eigenen Schooße eine stetige moralische Entwickelung stattgefunden hätte und so die Moralität als das Alle wahrhaft und allein auf schlechthinige Weise verknüpfende Gemeinschaftsband zu immer vollerer Klarheit gediehen wäre. „Insonderheit ist in ihr durch den Fortschritt der Bildung die in Allen schlechthin sich selbst gleiche universelle Humanität in allen Einzelnen immer vollständiger herausgebildet worden aus ihrer von Natur particulären Individualität, und die Einzelnen sind so genau nach Verhältniß ihrer Gebildetheit in ihren individuellen Differenzen einander zugänglich und zugehörig geworden." Ganz so wie hinsichtlich des sinnlichen Ablebens mit dem Einzelnen, verhält es sich auch mit dem Ganzen. Die Macht der sinnlichen Naturverhältnisse läßt nach, die Macht des moralischen Bandes erstarkt. Das von vornherein ganz überwiegend nur auf materiell natürliche Weise gegebene Gemeinschaftsverhältniß wird ein durch die eigene persönliche Selbstbestimmung der Einzelnen in selbstbewußter und selbstthätiger Weise gesetztes, also ein wirklich moralisches. Anstatt mit seiner Naturbasis in die Elemente sich aufzulösen, constituirt sich, wo es mit rechten Dingen zugeht, das Volk mit klarem Bewußtsein auf der Basis der moralischen Idee selbst zu einer Gemeinschaft, deren Zweck ausdrücklich die Realisirung der moralischen Zweckidee mittelst der Realisirung der moralischen Gemeinschaft ist: die nationale Gemeinschaft constituirt sich als Staat. Da nun im Verlaufe der moralischen Entwickelung für's Erste das Selbstbewußtsein und die Selbstthätigkeit, für's Andere aber auch die Individualität und die universelle Humanität immer vollständiger in einander übergehen, so gehen auch die vier besonderen Hauptsphären der moralischen Gemeinschaft je länger desto mehr, und zwar in demselben Verhältnisse, in welchem

sie sich jede in sich selbst immer mehr der Vollendung nähern, in einander ein und schließen sich unter sich als untergeordnete organische Kreise einer moralischen Gemeinschaft höherer Potenz zusammen. Diese allgemeine und absolute Gemeinschaft, welche Alle, und Alle ganz, umfaßt und überhaupt die höchste ist, haben wir vor uns im Staat. Weil hier also die beiden Seiten des moralischen Zweckes zusammenfallen, sind im Staate auch das Individuum und die Gemeinschaft vollkommen ineinander, und dies eben, das Zusammenfallen der universellen und der individuellen moralischen Interessen, macht den Begriff der Freiheit aus. Diese politische Freiheit ist deßhalb zugleich die wahrhaft moralische. Erreicht wird diese Tendenz auf Freiheit durch die Organisation des Staates, d. h. seine Verfassung, deren Charakter ihrem Begriffe nach der demokratische ist. „Es liegt nur daran, daß das edle Wort Demokratie, aus welchem die Parteien ein Gespenst gemacht haben, mit dem sie die politischen Kinder erfolgreich schrecken, wieder zu den ihm gebührenden Ehren gebracht werde, und mit ihm die Sache, für die es der Name ist." „Wer unter Regieren versteht: die Dinge nach seinem Kopf machen, der mag zu Allem berufen sein, nur nicht zum Regiment." „Die einzig würdige Regierungsmaxime ist, das Volk seinem eigenen besten Wissen und Gewissen gemäß zu regieren — und bald wird sie auch die einzig mögliche sein." „Sonderbarer Weise wissen sich aber auch unter den Wohlgesinnten nur äußerst Wenige in den Gedanken eines wirklichen Regierens zu finden, in den Gedanken eines Erzielens vernunftgemäßer Zwecke vermöge (je höher die Regierungskunst ist, desto unbeschränkter) frei handelnder Factoren."

Es ist von Interesse, die politische Entwickelung des Verfassers an dem relativen Gegensatze zu messen, welcher auf diesem Punkte der Darstellung zwischen der ersten und der zweiten Auflage der Ethik besteht. Sie entspricht genau dem politischen Ideale, welche die Zeit, mit der er fortlebte, hervorgebracht hatte. Nach § 438 der ersten Auflage realisirt sich die Majestät der Obrigkeit auf vollendete Weise in der monarchischen Staatsverfassung. Denn um ihrem Begriffe zu entsprechen, müsse sie in sich selbst organisirt sein. Aber diesem einen Postulate fügt der entsprechende § 434 der zweiten Auflage noch ein zweites bei, wornach sie auch von dem Volke selbst durch seine eigene Selbstbestimmung gesetzt sein muß. Bestand daher der ersten Auflage zufolge das Ideal des Fürstenthums in der Erbmonarchie, so setzt die zweite Auflage dasselbe auf's Bestimmteste in das (nicht einmal lebenslängliche) Wahlfürstenthum. Folgendes sind für die Umwandlung, welche des Verfassers politische Anschauungen erlitten haben, bezeichnende Sätze:

„Die Erbmonarchie, so sehr sie sich für unsere gegenwärtigen empirischen Verhältnisse als Form der Monarchie empfiehlt, zumal als constitutionelle, kann doch nicht für die vollkommene Staatsform anerkannt werden. Es ist in ihr eben noch ein Rest von noch nicht moralisirter (moralisch gesetzter) materieller Naturcausalität übrig; daher sie denn auch nicht wohl umhin kann, etwas von dem theokratisch gefaßten droit divin zu ihrer Stütze zu nehmen." „Es ergibt sich als die wahre Staatsform die monarchisch organisirte Republik, der monarchische oder fürstliche Freistaat." „Die Fürsten müssen eben lernen, sich mit ihren Völkern zu verstehen, nicht umgekehrt diese mit jenen." „Ein hochgesinnter Fürst sieht eine Ehrensache darin, nicht klüger sein zu wollen, als die öffentliche Intelligenz seines Volkes. Dagegen dünkt es ihn eine schmähliche Schande, sich bei seiner Regierung auf die Nichtintelligenz der Bevölkerung stützen zu müssen."

Man erkennt die Weite des zwanzigjährigen Abstandes, der beide Ausarbeitungen trennt, wenn man damit z. B. die Behauptung der ersten Auflage vergleicht, daß Regierungen sich ihre Initiative bei Verleihung constitutioneller Verfassungen, die übrigens schon hier für eine unausweichbare geschichtliche Nothwendigkeit erklärt werden, durchaus vorbehalten müssen, wofür sich auf eine Bemerkung derselben Auflage bezogen wird, welche an der entsprechenden Stelle der zweiten nicht blos weggefallen, sondern durch jene eben angeführten, unmißverständlich klingenden Worte ersetzt ist. Seither sind freilich wieder nicht zwanzig, sondern dreißig Jahre vergangen, und heut würde eine dritte Auflage vielleicht wieder Neues zu bringen haben. Nur Eines würde R. allen seinen Voraussetzungen zufolge wohl beharrlich abgelehnt haben: das allgemeine Stimmrecht. Die Hauptaufgabe aller Verfassung besteht vielmehr darin, daß die Masse zu politischer Mündigkeit herangezogen, zugleich aber von aller Einwirkung auf das Staatsleben ausgeschlossen werde. „Nichts sonst ist zu repräsentiren im Volk, als die jedesmalige wirkliche politische Vernunft und Freiheit."

Ein auch heute noch beachtenswerthes Element der Politik R.'s ist seine Behandlung des sog. göttlichen Rechtes der Obrigkeit, welches vollkommen anerkannt, aber dahin ausgelegt wird, daß es erstens durch ausdrücklichen Willen Gottes einen Staat gibt, und zwar unter der richtigen Form, d. h. unter derjenigen, welche dem jedesmaligen geschichtlichen Entwicklungsstande des betreffenden Volkes angemessen ist, und daß zweitens das Individuum dem Staat angehöre, und zwar demjenigen, dem es durch sein Volksthum angehört. Gegen Stahl, welcher das göttliche Recht der Obrigkeit vielmehr in der autokratischen Be-

rechtigung eines Individuums suchte, lobt R. den Satz Baader's: „Gottes Wille und Einsetzung ist, daß regiert wird, aber die Bestimmung des Wer und Wie ist Sache der Menschen." Er schreibt sogar: „Der regierende Bürgermeister des kleinsten Freistaates ist ganz ebenso Regent von Gottes Gnaden, wie der absoluteste erbliche Kaiser des größten Reiches der Welt."

Darauf, daß der Staat vor Allem die Familie in sich aufnimmt und auf höherer Stufe wiederholt, beruht es, daß die Ehe in ihm ein Rechtsinstitut wird und daß er durch Anwendung des Grundsatzes der Schulpflicht für öffentliche Erziehung sorgt. Der Staat soll nach Trendelenburg Erzieher der Jungen sein, um nicht Büttel der Erwachsenen sein zu müssen. „Der Staat wird selbst besser und edler, indem er die edelste Sorge, die Sorge für die Erziehung und Bildung, in sich aufnimmt."

Aber auch der vollendete nationale Staat bildet noch nicht die vollendete moralische Gemeinschaft selbst, weil er auf einem besonderen Volksthum als einer einseitig beschränkten Naturbasis ruht. Einer inneren Nothwendigkeit zufolge besteht seine ganze Entwickelung in der Erweiterung seines eigenen bürgerlichen Verkehrs zum Welthandel. Ebenso kommt auch eine ökumenische Kunst, Wissenschaft, Geselligkeit, Politik zu Stande — ein Prozeß, dessen letztes Ende nur in der Herstellung eines allgemeinen Staatenorganismus bestehen kann, in welchem alle volksthümlichen Unterschiede entwickelt und als integrirende Glieder zu ihrem Rechte gelangt sind. „Sollten die Völker denn wirklich niemals hinter die einfache Wahrheit kommen, daß die Interessen aller durchaus gegenseitige sind?"

Vierter Abschnitt.

Sünde und Erlösung.

1. Wesen der Sünde.

Als einen sonderlichen Glanzpunkt im speculativen Weltgemälde, wie R. es entworfen hat, bezeichnet C. Schwarz (Geschichte der neueren Theologie, 3. Aufl. S. 418) die Lehre von der Sünde. Wir unsererseits haben allerdings gerade von dieser Stelle aus schon im Voraus Einwendungen gegen die Construction der Güterlehre, zumal gegen die Doppeldarstellung derselben unter den Gesichtspunkten einer normalen und einer abnormen Entwickelung erhoben. Das schließt die Anerkennung nicht aus, daß R.'s Speculation hier, und zwar in der zweiten wie in der ersten Auflage, kühn und folgerichtig voranschreitet und auf jede Gefahr hin die Unvermeidlichkeit der Sünde im Allgemeinen feststellt. Bleiben wir zunächst einmal bei ihrer Möglichkeit stehen, die einfach damit schon gegeben ist, daß die Selbstbestimmung unmittelbar als bloße Macht der Willkür hervorbricht. Während also die persönliche Bestimmtheit des Menschen eine, durch die immer höher gesteigerte Organisation erzielte, spezifische Abschwächung des materiellen Lebens in ihm voraussetzt, kann der Mensch dieses zum Schlummer gebrachte materielle Prinzip von sich aus wieder aufwecken, ihm Oberwasser verschaffen und zur autonomischen Bethätigung verhelfen, woraus dann eine Verdunkelung und Ermattung des Selbstbewußtseins, eine Depression und Erschlaffung der Selbstthätigkeit, schließlich auch eine Störung der Coincidenz beider, also eine Beeinträchtigung, ja relative Wiederaufhebung und Zerstörung seiner Persönlichkeit mit Nothwendigkeit folgt. Dieses sich Bestimmenlassen durch die materielle Natur macht die Grundform der Sünde, die Sinnlichkeitssünde, aus. Neben ihr besteht noch eine zweite Form, die selbstsüchtige Sünde, welche aber ganz an jener Hauptform hängt. Denn alles materielle Leben, zumal das auf seine höchste Spitze gediehene, das animalische, ist von Hause aus selbstsüchtig.

Der materielle Naturorganismus des menschlichen Einzelwesens geht in seiner Lebensbewegung immer von sich selbst aus auf nichts Weiteres, als auf die Vollziehung einer vollständigen Centralisation des Lebens in dem ihn constituirenden Quantum von organisirter Materie, d. h. auf die vollständige Vollziehung des lediglich individuellen Ichs. Schon an der Disposition zu gesteigertem Egoismus, wie er sich an schwachen, kränklichen Menschen zeigt, ist zu erkennen, wie das werdende Ich gerade auch von den Schwierigkeiten, welche der Richtung auf die durchgeführte Centralisation des Seelenlebens entgegentreten, Anlaß zu immer heftigerem und maaßloserem Widerstand gegen die ihm äußeren Objecte nimmt; es unterscheidet sie zuletzt dadurch von sich, daß es sie vernichtet. R. erinnert beiläufig an die reißenden Thiergattungen, und oft genug ist ja der Mensch, wie er aus dem Schooße der Natur hervorgeht, schon einfach als Raubthier gekennzeichnet worden. Thatsache ist, daß er noch weit in die Regionen der sog. Civilisation hineinwachsen kann, ohne den Grundzug des raffinirten und unter Umständen gemeingefährlichen Raubthiers zu verleugnen. Denn in ihrer reinen Natürlichkeit ist die menschliche Persönlichkeit nun einmal nichts als bloße individuelle Lebensempfindung und bloßer individueller Lebenstrieb in ihrer Einheit; die menschliche Seele ist wesentlich sich selbst auf sich selbst als seinen alleinigen Zweck beziehendes Leben, das heißt eben selbstsüchtiges Leben.

Beide Grundformen der Sünde bieten sofort auch eine doppelte Abstufung dar, je nachdem jene an sich sittlich abnorme Selbstbestimmung, die den Begriff der Sünde bildet, entweder ohne das Bewußtsein um ihre sittliche Abnormität oder mit diesem bestimmten Bewußtsein vollzogen wird. Erst wo die Autonomie des sinnlichen Lebens von dem Menschen als ein seinem persönlichen Wesen Widersprechendes erkannt und dennoch gesetzt erscheint, ist das zuvor lediglich physisch begründete sinnliche Böse zugleich ein sittlich gesetztes geworden; jetzt erst ist im Grunde von Sünde die Rede. Der Widerstreit des materiellen und des persönlichen Prinzips, der von vornherein durchaus außerhalb der Persönlichkeit des Menschen lag, ist jetzt zu ihrem größten Schaden in diese selbst hineingetragen; es ist zu jener contradictio in adjecto gekommen, welche auf Paulinisch heißt „Fleischlich gesinnt sein". Und ebenso findet die selbstsüchtige Sünde ihre eigentlich sittliche Werthung erst, sobald die Selbstsucht von dem Individuum ausdrücklich gesetzt wird, dieses also in bewußter Weise die Gemeinschaft nicht sucht, in thätiger Weise sie Anderen verweigert oder doch nur zum Behufe der Befriedigung eigener Bedürfnisse eingeht.

2. Entstehung der Sünde.

Was im Vorhergehenden als Möglichkeit gesetzt wurde, ist in der Geschichte des menschlichen Geschlechtes schon vom ersten Anfang an Wirklichkeit gewesen und mußte es sein. Denn anerschaffen, angeboren kann das Wesen der persönlichen Bestimmtheit, ihr wirkliches Gesetztsein an der menschlichen Seele, also das actuelle Dasein einer menschlichen Persönlichkeit, schlechterdings Keinem sein, auch nicht den ersten Menschen. Es hilft zu nichts, sich leicht über diese Schwierigkeit hinwegzusetzen mit Hülfe der gangbaren Vorstellung, daß die ersten Menschen unmittelbar als erwachsen erschaffen wurden. In diesem Falle denkt man nämlich zugleich die wirkliche Macht der Selbstbestimmung (liberum arbitrium) als ihnen unmittelbar anerschaffen, und kraft dieses soll ihnen dann sogleich beim Antritt ihrer sittlichen Laufbahn die Möglichkeit offen gestanden haben, in sich die materielle Natur schlechthin durch ihre Persönlichkeit zu bestimmen. Allerdings wäre dann auch gar nicht abzusehen, wie es für sie psychologisch möglich sein sollte, in sich jemals der materiellen Natur eine autonomische Wirksamkeit einzuräumen. Allein der hier vorausgesetzte Fall, die Annahme, daß in den Protoplasten das schon durch die Schöpfung unmittelbar gesetzt war, was bei uns erst die Wirkung der Erziehung ist (s. S. 129 f.), ist durchaus unstatthaft. Denn eine Erziehung ist für die ersten Menschen, eben weil sie die ersten sind, augenscheinlich nicht denkbar, und darum können sie ihre natürliche Reife nicht anders erreichen als im Zustande einer bereits abnorm gewordenen Entwickelung. Dieselben sind also unvermeidlich schon auf demjenigen Punkt, auf welchem sie ihre eigentliche sittliche Laufbahn anzutreten haben, unfähig, diese ihre Aufgabe in normaler Weise zu vollziehen.

Es bedarf keiner ausführlichen Begründung, daß und warum dem christlich-frommen Bewußtsein die Behauptung, daß die sittliche Entwickelung der Menschheit nothwendig über die Sünde hinweggehe, ja von ihr ausgehe, in hohem Grade anstößig erscheinen mußte. Ein in dieser Beziehung der zweiten Auflage geltendes Anathema, formulirt von Althaus, findet sich in ZlThK 1872, S. 23 f. Einerseits schienen die Begriffe des Guten und des Bösen um ihre Reinheit, Tiefe und Wahrheit gebracht, andererseits der Begriff Gottes, sei es nun auf der Seite seiner Heiligkeit oder auf der seiner Weisheit und Macht, verletzt. Dem gegenüber zeigt nun freilich R. mit beredten Worten, wie das Böse deßhalb nicht weniger böse bleibe, weil es in seinem ersten Anfange, als unvermeidlich, subjectiv noch nicht eigentliche Sünde und noch unverschuldet

ist. Hier wie oft unterbricht bei R. die Sprache der Religion den speculativen Entwickelungsgang. „Worauf der rechte Abscheu gegen das Böse beruht, ist ja die objective Qualität desselben, nicht die subjective Beziehung des Menschen zu ihm. Daß er an einem so schlechthin unwürdigen und in sich selbst verkehrten Sein Antheil hat, daß er sich in einer so schlechthin widernatürlichen und widergöttlichen Lebensrichtung factisch begriffen findet, das ist es, wovor den ein solches Grauen erfaßt, der zum Bewußtsein des Bösen in sich gekommen ist. Den durch das Böse Vergifteten schaudert es deßhalb nicht weniger bei dem Gedanken an dieses Gift, weil ihn kein Vorwurf trifft wegen des Genusses desselben. Der einzige rechte Haß gegen das Böse ist der, welcher es deßhalb verdammt und verabscheut, weil es böse ist, d. h. weil es im Gegensatz mit Gott und unserem eigenen Wesen steht, und nur deßhalb, nicht aber deßhalb, weil es ein von unserer Seite verschuldetes ist. Wer das Böse an sich leiden könnte, sofern es nur nicht von ihm selbst verschuldet wäre und ihm Schuld zuzöge, der erkennte es noch schlecht, und wüßte noch nichts von wirklichem Haß gegen dasselbe." Mit diesem Abscheu vor dem Bösen ist aber weiterhin nothwendig immer auch ein Selbstgericht verbunden. Denn mit der wirklichen Erkenntniß des Bösen ist zugleich die Möglichkeit eines Ankämpfens gegen dasselbe eingetreten und demgemäß eigentliche Sünde mit jeder Einwilligung in dasselbe verknüpft. Und auch derjenige verabscheut das Böse noch keineswegs recht, der von seiner unbedingten Selbstverurtheilung wegen seiner Unterlassung des Widerstandes und Gegenkampfes gegen die Sünde in dem Maaß, in dem er ihm jedesmal möglich ist, um deßwillen das Geringste nachläßt, weil er auf unvermeidliche Weise in dieses ungünstige Verhältniß zum Bösen gerathen ist. Die Wahrheit des Schuldbewußtseins, wo immer es sich finde, ist und bleibt somit eine schlechthin unverbrüchliche und bedarf wahrlich nicht erst der Ueberspannung, welche ohnedies nach einer treffenden Bemerkung R.'s leicht thatsächlich zur Idealisirung und damit zur Verkleinerung wird. Aber zu diesem Ausblicke in die Tiefe des sich selbst erkennenden Herzens kommt nun weiterhin auch ein Ausblick, welcher sich in die Weite der Schöpfungs- und Menschengeschichte aufthut, und erst damit beginnt die speculative Zurechtlegung der Sache. Im Begriff der Schöpfung selbst liegt es, daß die persönliche Creatur aus der materiellen Natur zunächst nicht anders herausgearbeitet werden kann, denn als unmittelbar noch durch die Materie obruirte und verunreinigte und somit auch in ihrer Persönlichkeit durch sie bestimmte und alterirte, kurz als sündige. Dies ist der naturnothwendige Anfang der Schöpfung des Menschen; aber auch nur erst der bloße Anfang

derselben. Die Schöpfung des Menschen ist auf diesem Punkte, wie das schon der Apostel Paulus I Kor 15 45 49 lehrt, eben noch lange nicht abgeschlossen, die Realisirung des Begriffs des Menschen noch nicht von Ferne erreicht. Wir wissen ja, daß dieselbe nur eine successive sein kann, haben es somit einstweilen nur mit einer Approximation an den wahren Menschen zu thun; diesen selbst werden wir erst in der Darstellung der Erlösung kennen lernen. In der vortrefflichen Ausführung dieser Gedankenreihe, welche unten folgt, macht sich nur der eine Mißstand geltend, daß jener oben (S. 59 f.) beanstandete Schöpfungsbegriff, vermöge dessen Gott auf ein rein absolutes Wirken verzichten muß, abermals eine Reihe von mehr dogmatisch gearteten Reflexionen hervorruft, welche den strengen Gang des speculativen Gedankens unterbrechen und durchkreuzen. Als Schöpfer wird und kann Gott keine von ihm bezweckte Stufe und Bildung der Creatur improvisiren. „Die Schöpfung ist Schöpfung nur wiefern in ihr nirgends ein vermittelndes Glied in der Kette des mannigfach abgestuften creatürlichen Seins fehlt, nur inwiefern in ihr nirgends ein Sprung ist, sondern jede ihrer Stufen kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes als wirkliche Entwickelung aus der ihr vorangehenden Entwickelungsreihe hervorbricht" (S. 81 f.). „Der Schritt vom bloßen Thiere bis zum wahren, d. h. wirklich geistigen Menschen ist ein ungeheurer, und eben darum nicht Ein Schritt." Soll kein Sprung stattfinden, so geht der Weg von jenem zu diesem nothwendig über den animalischen und sündigen hinweg. Die animalische Stufe ist ja in dem Begriff der Schöpfung ausdrücklich mitgesetzt; nur freilich wesentlich zugleich als eine durch den weiteren Fortgang des Schöpfungsprozesses zu überschreitende und wieder aufzuhebende. Eben darum „kann nicht der leiseste Schatten deßhalb auf den Schöpfer zurückfallen, daß er den Menschen zuerst als blos natürlichen (I Kor 15 47) und auf dieser seiner ersten, aber schlechthin zu überwindenden Entwickelungsstufe nothwendig sündigen geschaffen hat". Diese Stufe der Creatur konnte so wenig als irgend eine andere vor ihr übersprungen werden, wenn die irdische Schöpfung wirklich, wie ihr Begriff es fordert, Entwickelung der Creatur aus sich selbst kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes bleiben sollte. Es ist eben nicht an dem, daß, wie solches der altdogmatischen Darstellung des Weltdramas entspricht, die Schöpfung des Menschen als etwas längst Vollendetes, Abgeschlossenes hinter uns läge, sondern für die speculative Construction ist Gott noch immer mitten in der Arbeit an diesem letzten Werke seiner irdischen Schöpfung begriffen. In diesem System liegt die Natur fortwährend in Wehen, um den gottebenbildlichen Menschen an's Licht zu bringen. R. erinnert

daran, daß die Schöpfung der äußeren materiellen Natur ja auch durch ein Reihe von wieder zerschlagenen Mißbildungen hindurchgegangen ist. Ebenso geht thatsächlich auch der Mensch nicht durch einen einzigen Angriff fertig aus Gottes Schöpferhand hervor.

Sowohl was über das Wesen als auch was über die Entstehung der Sünde vorgetragen wurde, hat R. gegen die Einwürfe zu verteidigen, welche die Vertreter der herkömmlichen Lehre, besonders der, auf diesem Punkte als eigentlicher Fachmann auftretende, Verfasser der „Christlichen Lehre von der Sünde", Julius Müller, gegen sie erheben zu sollen glaubten. Der durchgehende Widerspruch gegen diese bedeutende dogmatische Leistung der sog. gläubigen Vermittelungstheologie gehört zu den musterhaften Proben jener rein sachlich gehaltenen, von Anerkennung des Gegners überfließenden und dennoch ihres Zieles nicht verfehlenden, Polemik, die den Verfasser der „Theologischen Ethik" auch als praktischen Ethiker kennzeichnet. Die herkömmliche Theologie sieht das Prinzip der Sünde allein in der Selbstsucht — im schneidenden Widerspruche wie mit der Erfahrung, so auch mit den letzten Grundlagen des paulinischen Lehrbegriffes. Vortrefflich wird hervorgehoben, wie ein Anderes es sei um das Wesen der Sünde, welches man am besten am Endpunkte ihrer Entwickelung erkenne, wo sie sich völlig ausgelegt und ausgelebt hat, etwas Anderes um das Prinzip der Sünde, dessen Beurtheiler seinen Standpunkt am Anfang des ganzen Prozesses nehmen und die Entstehungsstunde der Sünde belauschen muß. Der im Namen der Logik erhobenen Gegenrede, R. setze „die Depravation" an den Anfang, was doch schon dem Wortsinn widerspreche (Althaus S. 28 f.), ist der also in die Lehre Genommene schon im Voraus begegnet mit der Bemerkung, daß es vielmehr unlogisch sei, die Sünde gleich mit ihrem Maximum, mit der eigentlich dämonischen Sünde, der Empörung gegen Gott, beginnen zu lassen. Nicht als ob R. diese religiöse Seite der Sünde irgend zu mißkennen geneigt wäre. Die Materie ist ja einem seiner Fundamentalsätze zufolge der contradictorische Gegensatz zu Gott, und sich für sie bestimmen heißt in Feindschaft zu Gott treten. Aber Auflehnung wider Gott, Abfall von Gott, sogar Selbstvergötterung — das bezeichnet doch wahrlich nicht die elementarische Form der Sünde; nicht der Hochmuth Lucifers, sondern der Eigensinn des kleinen Kindes ist die ursprüngliche Form der Selbstsucht, und eben hier tritt es ganz klar zu Tage, wie wieder diese Selbstsucht ihrerseits in der kräftigen, aber unbeholfenen Sinnlichkeit wurzelt. Scheint aber eine solche Ableitung der Sünde „von vornherein den niedrigsten Begriff des Menschen zu Grunde zu legen", wie Müller in Erinnerung an die biblische Gottebenbildlich-

keit meint, so erwidert dem Dogmatiker der Theosoph: „Hoch genug fassen wir den Begriff des Menschen; aber was er sei, lesen wir nicht im ersten Adam, sondern im zweiten." Gerade die Höhe, auf welcher der zweite Adam steht, sei mit bedingt durch die Tiefe, in welcher die Nachkommen des ersten ihr Dasein beginnen. „Der Christ kann sich ja doch nicht verhehlen, daß die eigenthümlich christliche Herrlichkeit und Tiefe der Offenbarung und der Erkenntniß Gottes, und namentlich seiner Liebe und Gnade, und die eigenthümlich christliche Innigkeit seiner Gottesliebe schlechterdings durch die Erlösung in Christo, eben damit aber auch durch die menschliche Sünde bedingt ist. Augustin's felix peccatum Adami! ist aus der innersten Tiefe des christlich frommen Bewußtseins herausgesprochen."

Aber in Einer Beziehung ist Julius Müller originell, indem er nämlich an dem Punkt, welchen wir oben (S. 97) als den lebensgefährlichsten Ort des Systems bezeichnet haben, das dogmatische Gleise verläßt und sich auf eine metaphysische Fährte begibt. R. hat zwar völlig Recht, wenn er es eine „mythologisirende Speculation" nennt, kraft deren Müller, um dem Schuldbewußtsein des Sünders Rechnung zu tragen, diesen durch eine That ursprünglichster Selbstentscheidung sich für den „Abfall von Gott" bestimmen läßt, dann aber, weil für eine solche That „innerhalb unseres Zeitlebens" keine Stätte zu finden ist, seine Zuflucht zu einem „außerzeitlichen Urstande" nimmt, woselbst die präexistirenden Persönlichkeiten als „Monaden" durch eine „intelligible Selbstentscheidung", durch eine Selbstentscheidung der transcendentalen Freiheit, die als ein völlig „zeitloses Thun" zu denken ist, ihr Loos selbst bestimmt hätten. Die Annahme einer „jenseits des irdischen Lebens liegenden Selbstentscheidung", durch welche die sittliche Beschaffenheit des Menschen innerhalb desselben bedingt sein soll, ist nun freilich unvereinbar mit unserer ganzen Auffassung der Genesis des creatürlichen Geistes. Gleichwohl verrathen Müller's Reden von „außerzeitlicher Existenzweise" und „zeitloser Selbstbestimmung" eine Witterung für die überempirischen Beziehungen zu einem ursprünglichen, zeitlosen, unsinnlichen Dasein, welche in jenem Freiheitsbewußtsein, das hier in der Verkleidung des Schuldgefühls auftritt, zu verspüren sind[1]). Der creatürliche Geist erreicht, indem sich der sittliche Prozeß in den einzelnen Persönlichkeiten vollzieht, die Berührung mit dem Ewigen in demselben mannigfach abgestuften Maaße als dies die personbildende Action

[1]) Ueber das Problem von Determinismus und Willensfreiheit vgl. Eucken, Die Grundbegriffe der Gegenwart, 2. Aufl. 1893, S. 261 f.

der sich kosmisches Sein gebenden Gottheit für den Einzelfall gestattet und bestimmt (s. S. 135). Die sich einstellende reale Freiheit aber, welche das Correlatstück zu diesem aufkeimenden Ewigkeitsbewußtsein bildet, ist schlechthin identisch mit der Nothwendigkeit (§ 54), bedeutet also im Gegensatze zu dem problematischen und schwankenden Dasein des liberum arbitrium, daraus sie gleichwohl erwachsen ist, eine prinzipielle Unfähigkeit zur Sünde (non posse peccare). Damit aber sind wir jener Sorgen entledigt, welche zuvor diesen Punkt des Systems zur lebensgefährlichen Stelle gemacht hatten. Die Frage, was etwa geschehen wäre, wenn der Mensch durch einen Souveränitätsact seines freien Willens das Werk der Schöpfung rückgängig gemacht hätte (s. S. 107), stellt sich als eine müssige heraus, weil er bei seinem ersten Handeln soweit, um ein derartiges Titanenwerk unternehmen zu können, noch gar nicht ist; er sündigt zunächst als Naturwesen, aus Naturdrang, wobei, wie auch R. ausdrücklich annimmt, die entgegengesetzte Waagschale noch keineswegs leer in die Luft zu schnellen braucht. Ist er aber einmal so weit, daß in abstracto von einer Entscheidung seiner Seite eine Verkehrung des göttlichen Schöpfungsplanes in sein Gegentheil abhängig gedacht werden könnte, so ist solches mittlerweile in concreto unmöglich geworden, da ihn eben der sittliche Prozeß, welcher zugleich ein religiöser ist, so weit gebracht, ihm einen autonomen Willen eingetragen hat. Die That Lucifers hat eben nur in der Poesie ihren Platz. In Wirklichkeit verläuft die mit dem Spiel des liberum arbitrium anhebende Freiheitsbewegung immer zwischen den eng schließenden Schranken des Nothwendigen und des Unmöglichen (S. 96 f.). Auch die Sünde ist am ersten Anfang der moralischen Entwickelung ebenso nothwendig, wie am letzten Ende unmöglich.

3. Verhältniß Gottes zur Sünde.

Sieghafter noch als gegen Müller polemisirt R. in demselben Zusammenhange gegen die rechtgläubige Lehre der lutherischen Kirche, welche die unbedingte Nothwendigkeit des Sündigens, abgesehen von der Erlösung, für alle natürlichen Nachkommen der ersten Eltern ohne Ausnahme, und auch für diese letzteren selbst vom Moment des Sündenfalls an, behauptet, so daß sich also auch für sie die wirkliche Vermeidlichkeit der Sünde innerhalb des Gesammtumfangs des menschlichen Geschlechts, immer abgesehen von der Erlösung, auf ein so gut wie verschwindendes Minimum reducirt. Was hat sie also Reelles voraus vor der Behauptung gänzlicher Unvermeidlichkeit? Man antwortet (z. B. Althaus S. 31): das Große, daß sie die Causalität der mensch-

lichen Sünde von Gott schlechthin fern hält. Freilich glaubt das, wie sich zeigen wird, R. in seiner Weise auch zu thun. Was aber die offizielle Lehre wirklich voraus hat, ist der sehr ernstliche Uebelstand, daß ihr das Werk der irdischen Schöpfung als sofort von dem ersten Anfangspunkt seiner Entwickelung an durch das menschliche Geschöpf verpfuscht und von Grund aus verdorben erscheinen muß, wobei sich immer wieder das unabweisbare Mißtrauen aufdrängt, ob nicht schon bei der Anlage desselben von Gott selbst etwas versehen worden sein möge. Unter allen Umständen aber bleibt bei den Voraussetzungen, von welchen die Kirchenlehre ausgeht, der Sündenfall der ersten Eltern schlechthin undenkbar. Die hochgetriebene Vorstellung, welche sie von der religiös-sittlichen Vollkommenheit der Protoplasten in ihrem ursprünglichen Zustande entwirft, schließt jede psychologische Möglichkeit eines Sündenfalles aus. Die Annahme einer satanischen Versuchung hilft dabei gar nicht über die Schwierigkeit hinweg; denn sie setzt immer eine schon vorhandene reale Versuchlichkeit zu sinnlich-selbstsüchtigen Gelüsten auf Seiten der ersten Menschen voraus, welche wiederum irgend etwas von ursprünglicher Prädisposition derselben für die Sünde oder irgend etwas von sündigem Hange in ihnen involvirt. Wie man sich auch wenden möge, um den sogenannten Sündenfall denkbar zu machen, immer muß man, um ihn zu erklären, schon vor ihm irgend ein Minimum von Sünde im Menschen voraussetzen, was wider die ausdrückliche Aufgabe ist. Aus dem reinen Guten bleibt eben die Entstehung des Bösen schlechthin unbegreiflich. Will man die vorausgesetzte ursprüngliche Reinheit der ersten Eltern retten, so kann man dies nur dadurch versuchen, daß man die Probe, auf die sie gestellt wurden, so versteht, daß sie ihr auch aus bloßem unverschuldetem Irrthum unterliegen konnten. Aber gerade dann erscheint ja Gott selbst erst recht als die Ursache ihres Falls.

Freilich wird das Unternehmen, das Verhältniß Gottes zu dem Bösen in der Welt von jedem Zusammenhange mit der göttlichen Verursachung ausnehmen zu wollen, unter speculativen Voraussetzungen überhaupt, insonderheit unter den bei R. maaßgebenden, immer ein vergebliches bleiben. „Nur darauf kommt es an, zu erkennen, wie diese göttliche Verursachung desselben eben als solche wesentlich unmittelbar zugleich absolute Aufhebung desselben ist". Einerseits nämlich ist festzuhalten, daß das Böse gerade darum, weil es in der eigenen Entwickelung der Welt seine Ursächlichkeit hat und seine Wurzel in der Materialität der Creatur liegt, in letzter Beziehung allerdings als von Gott gesetzt erscheint, so fern ja die Welt von ihm gesetzt ist, und

zwar bestimmt eben als materielle, wie dies anders auch gar nicht denkbar ist. Andererseits aber hat er ja diese materielle Welt unmittelbar mit der ausdrücklichen und schlechthin wirksamen Tendenz gesetzt, sie als materielle aufzuheben und zur geistigen, ebendamit aber zugleich schlechthin guten, zu potenziren. „Sofern also das Böse indirect von Gott gesetzt ist in der Schöpfung, ist es von ihm auch unmittelbar zugleich als ein durch ihn schlechthin aufzuhebendes gesetzt. In diesem Sinne ist das Böse allerdings in dem göttlichen Weltplane als ein unvermeidliches gesetzt" nämlich so, daß, was eigentlich und definitiv gesetzt wird, nicht das Böse, sondern das Gute ist. Ohne Zweifel hat der Vorwurf, Gott schaffe auf diese Weise das Böse, damit Gutes daraus werde (z. B. Althaus S. 27), einen Anhaltspunkt an Sätzen, wie: „Das Böse ist als wirkliches in dem göttlichen Weltplane nur insofern gesetzt, als derselbe durchgängig auf die schlechthin wirksame Ueberwindung und Aufhebung desselben in das Gute unfehlbar berechnet ist". Der Uebelstand ist eben wieder der, daß die Ueberwindung des Bösen unter R.'s Voraussetzungen für Gott selbst eine Sache der Zeit ist, weil die Succession auch in sein Bewußtsein hineinfällt. Daher wiederholen sich hier unsere schon oben (S. 68 f.) geltend gemachten Bedenken gegen die Vorstellung einer auf überlegender Behandlung und Erledigung sich einstellender Alternativen beruhenden Weltregierung, welche jetzt, wo sie es mit dem Bösen zu thun hat, ihre Zuflucht zu dem Begriff der göttlichen Zulassung wenigstens insofern und insoweit nehmen muß, als „die Zulassung eine solche wirkliche Willensbestimmung Gottes bezeichnet, die von ihm selbst an und für sich nicht ausgehen würde, die er aber, indem sie vom Geschöpf thatsächlich ausgeht, ausdrücklich adoptirt". Zwar das Böse selbst liegt unvermeidlich in der Creatur, sofern sie primitiv als materielle ein gegen Gott gegensätzliches Sein ist. Aber den Ausbruch des Bösen könnte im einzelnen Fall Gott hindern, jedoch nur dadurch, daß er die Creatur auf der Stufe des Unpersönlichen zurückhielte, also auch das wirklich Gute in ihr unmöglich machte. Daher der göttliche Weltplan vielmehr auf das Heraustreten des Bösen gerichtet ist, wie auch die Bibel in den Fällen, wo wir an ein bloßes Zulassen Gottes zu denken pflegen, rundweg von seinem Wollen zu sprechen pflegt[1]). Insofern ist also doch auch nach R. Gottes Zulassen des Bösen kein bloßes Zulassen, sondern ein wirkliches Setzen desselben: wie es denn überhaupt eine bloße Zulassung bei Gott nicht

[1]) Vgl. über die biblische Lehre von der göttlichen Verursachung der Sünde die neueste Darstellung von C. Clemen, Die christliche Lehre von der Sünde, I, 1897, S. 123—151.

geben kann, da sie nur auf ein Object gehen könnte, gegen das er sich indifferent verhielte, ein solches aber undenkbar ist. Dieses Setzen des Bösen ist aber wesentlich nur ein es Heraussetzen, um es eben hierdurch aufzuheben. Indem er die in der Creatur an sich latente Gegensätzlichkeit gegen Gott wirksam werden und an's Licht treten läßt, bringt er sie in seine Gewalt.

Zu diesem ersten Moment gehört aber wenigstens bei Annahme der R.'schen Bestimmungen über die Weltregierung nothwendig als ein zweites, unter dessen Voraussetzung allein jenes erste Bedeutung erhält, die positive Reaction Gottes gegen das in der Welt wirklich gewordene Böse, eine solche Verflechtung der bösen Handlungen der persönlichen Geschöpfe in den Plan seiner Weltregierung, daß jeweils jeder Gute zu den Bösen sagen kann, was Joseph seinen Brüdern sagte: „Ihr gedachtet es böse zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen." Die Mächte aber, kraft welcher Gott das Böse so in sich selbst verzehrt werden läßt, sind einerseits die Modification des Gottesbewußtseins als Schuldgefühl (Hineinwirken Gottes in das individuell bestimmte Selbstbewußtsein des Sünders), als Scheu vor Gott (Hineinwirken in das universelle Selbstbewußtsein), als religiöse Aversion (individuell bestimmte Selbstthätigkeit, Trieb zur Reue) und als Gottverlassenheit (universell bestimmte Selbstthätigkeit, Ohnmacht der Willenskraft). Zugleich aber reagirt Gott auch von außen her gegen die Sünde vermittelst des Uebels, d. h. des Complexes von Collisionen, in welche der Mensch mit seiner äußeren Natur dadurch geräth, daß er noch nicht wahrhaft Mensch, wirkliche Persönlichkeit ist. Die von Gott angelegte spezifische Correspondenz zwischen dem Menschen und der Natur kann dem System zufolge nur unter der Voraussetzung stattfinden, daß sie in ihm das letzte Erzeugniß ihres eigenen Entwickelungsganges, ihre geistige Einheit findet. Diese gerade wird aber durch die Sünde aufgehoben. Die Natur ist für den Menschen nicht mehr absolut erkennbar und bildbar. In dieser Form wendet Gott die im Gefolge der Sünde einhergehenden Uebel gegen den Sünder, um in ihm dadurch die Sünde selbst aufzuheben. Nur durch die Erfahrung von diesen naturgemäßen Folgen der Sünde ist der Sünder zu bestimmen, sich verneinend gegen die Sünde zu kehren und sich von ihr zu scheiden. Somit ist der Begriff der göttlichen Zulassung auf die Sünde nur in relativer, auf das Uebel in gar keiner Weise anwendbar, sondern dieses ist, indem es durch die göttliche Weltregierung gesetzt ist, überhaupt gar nicht als Uebel, sondern als Gut gesetzt: eine offenbar einseitig optimistische Construction, da das Uebel in der Ausdehnung, in welcher es

sich thatsächlich vorfindet, unmöglich ausschließlich erst durch die menschliche Sünde veranlaßt sein kann, sondern vielmehr elementaren Ursprungs ist und auf das göttliche Nichtich zurückweist, dessen Aufhebung für die Creatur nur als eine schmerzenreiche Schwergeburt fühlbar werden kann. Im Uebrigen aber wird man sich, wie schon oben (S. 61) geschehen, mit der von diesem Standpunkte aus sich ergebenden Theodicee einverstanden erklären müssen. Denn es ist wahr, daß diejenige Vollkommenheit der Welt, die wir allein fordern können, nämlich die relative, weder durch das Uebel, noch durch die Sünde gestört wird. „Die absolute Vollkommenheit der Welt schließt freilich beide aus; aber diese kann keiner Sphäre der Schöpfung vor ihrer vollständigen Vollendung eignen." „Daß das Böse und das Uebel wirkliche Unvollkommenheiten dieser irdischen Welt sind, dies zu leugnen ist ein unverständiges Verfahren der Theodicee; die wahre Ueberzeugungskraft dieser letzteren in der angegebenen Beziehung liegt vielmehr lediglich in der Einsicht, daß jene Unvollkommenheiten unserer irdischen Schöpfung ihren nothwendigen Grund darin haben, daß sie, im Ganzen und im Einzelnen, noch unvollendet, näher daß sie noch keine (wirklich und rein) geistige Welt ist. Zum Werden der Vollkommenheit der Welt gehört das Böse und das Uebel geradezu mit. Denn ohne dasselbe würde die Summe des Guten in der Welt geringer sein, namentlich die Größe der göttlichen Liebe, Weisheit, Heiligkeit, Macht und Gnade sich weniger vollständig offenbaren. Aber ebenso wesentlich gehört auch das zum Werden der Vollkommenheit der Welt, daß in ihr das Böse, und mit ihm auch das Uebel, vermöge der göttlichen Weltregierung in stetigem Verschwinden begriffen und ein mittelst seines eigenen Gesetzwerdens sich selbst aufhebendes sei."

In der That schließen die Uebel, so zerstörend sie auch wirken, in einer freilich uncontrolirbaren Anzahl von Fällen auffällig zutreffende Strafgerichte einerseits und unwiderstehlich wirkende Heilkräfte andererseits in sich, wenn auch beides meist nur in der Tiefe des Gewissens verspürbar ist. Das religiöse Gefühl empfindet sie als Hereinwirken Gottes im obigen Sinn; das speculative Denken aber versteht sie als schon innerhalb der Naturwelt sich ankündigende, personbildende Gegenwirkung auf jenes Setzen des göttlichen Nichtichs, in welchem doch auch R. selbst den letzten Grund des Uebels gefunden hatte (s. S. 71). Auch hier also zeigt es sich, daß unsere Grundunterscheidung zwischen einem physischen und einem ethischen Stadium des Weltprozesses flüssig erhalten werden muß, insofern die das zweite beherrschende Teleologie sich auch rückwärts erstreckt und schon im Naturleben zuweilen fühlbar macht, wogegen der unentrinnbare Causalzusammenhang, welcher das letztere

bedingt, sich auch noch weit in das Menschheitsleben fortsetzt und eine deterministische Deutung desselben herausfordert (S. 93 f.)

Der entschieden theistische Charakter der Speculation R.'s bringt es mit sich, daß die Modification, welche dem Verhältniß Gottes zur Welt durch die Sünde widerfährt, Ausdruck in einer Reihe von göttlichen Eigenschaften gewinnt. Es bestimmt sich nämlich die Güte einerseits als Zorn, andererseits als Barmherzigkeit; es modificiren sich die Allwissenheit und Allweisheit als Heiligkeit, die Allmacht als Gerechtigkeit. Der Begriff der Heiligkeit ist, daß die sündige Zuständlichkeit der Welt Gegenstand des Selbstbewußtseins, der der Gerechtigkeit, daß sie Gegenstand der Selbstthätigkeit Gottes ist, so daß jenes Sündigsein schlechthin in der es zurückstoßenden Macht und Gewalt Gottes steht, also schlechthin seiner strafenden Wirksamkeit verfallen ist. Die göttliche Gerechtigkeit ist sonach wesentlich Strafgerechtigkeit. Es liegt nämlich in ihrem Begriff ebenso ausdrücklich, daß sie die Sünde wirklich aufhebende, als daß sie dieselbe in ihren Folgen auf den Sünder selbst zurückwerfende, d. h. peinlich vergeltende Wirksamkeit Gottes ist. Als Sünder ist also der Mensch Object des göttlichen Zorns, welcher die nothwendige absolute Reaction Gottes ist gegen die seiner Gemeinschaft mit dem Menschen auf Seiten dieses in seiner Sünde entgegentretende Unempfänglichkeit, d. h. gegen die Unheiligkeit des Sünders. Unmittelbar zugleich ist er aber auch Object des göttlichen Erbarmens, was sich schon darin zeigt, daß die göttliche Strafe dahin tendirt, sich in eine Züchtigung umzuwandeln [1]). Nur wo die Strafe dies nicht erreichen kann, daß sie zur Züchtigung wird, weil der Sünder auf die Absicht der peinlichen Vergeltung nicht eingeht, da wendet sich die Strafe gegen die Person des Sünders selbst. Denn der letzte Zweck der Strafe ist nicht Besserung des Sünders, sondern Vernichtung der Sünde. In

[1]) An dieser Stelle des Systems ist mir bei dem schwierigen Geschäft, die Hinterlassenschaft R.'s für die zweite Auflage der Ethik zu redigiren, ein Versehen begegnet, auf welches mich Herr Pastor R. Müllensiefen in Schönfeld am 12. Juli 1876 gütigst aufmerksam gemacht hat. Wenn es nämlich III, S. 31 heißt, daß sich durch das Verhältniß Gottes zu der sündigen Welt unter den essentiellen Eigenschaften nur die Güte modificirt, so bedurfte dies einer Correctur mit Rücksicht auf § 53, I, S. 207, wornach nur die Unendlichkeit eine essentielle Eigenschaft heißen kann, während die Liebe, die an sich keine bloße Eigenschaft ist, indem sie sich zur Güte bestimmt, wenigstens die Art einer (transeunten) Eigenschaft annimmt. Außerdem ist III, S. VII, Z. 8 v. u. zu lesen: 177 f. statt 58, S. 53, Z. 3 v. u.: in Ansehung, S. 72, Z. 12 v. u.: 454 statt 254, S. 211, Z. 7 v. o.: 216 statt 180 und Z. 8 v. o.: 191. 192 statt 164. 165, endlich S. 481, Z. 13 v. u.: 1_{12} statt 7_{12}.

diesem seinem gegen die Sünde gerichteten Thun erscheint Gott dem Sünder als der Heilige und Gerechte. Vermöge seiner Heiligkeit zieht die Sünde für den Sünder Schuld nach sich, vermöge seiner Gerechtigkeit Strafe. Lauter Bestimmungen, die ihren eigentlichen Platz in der Dogmatik zu suchen haben.

4. Das natürliche Sündenverderben.

Noch weniger als die ersten Vertreter und Urheber des menschlichen Geschlechts können naturnothwendiger Weise die nachfolgenden Generationen eine sündlose, normale sittliche Entwickelung durchlaufen. Sie bringen vielmehr einen noch verstärkten Hang zur Sünde schon mit in's Dasein. „Die Erzeuger erzeugen naturnothwendig ihre eigene alterirte menschliche Natur auch den von ihnen Erzeugten an." Ueberdies steht in dem geschlechtlichen Zeugungsprozeß vermöge der natürlichen Organisation des menschlichen Geschöpfs die Persönlichkeit in folgenschwerer Abhängigkeit von der materiellen Natur, sie ist also in ihm entschieden unter der Potenz des materiellen Prinzips, der sinnlichen Empfindung und des sinnlichen Triebes, wirksam. Das Erzeugniß dieses Prozesses trägt daher schon von Anfang an die Prädisposition zur Ohnmacht der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zu der, mit ihr unmittelbar geeinigten, materiellen Natur an sich, also den sündigen Hang. Dieser eigenthümliche sündige Hang, der in dem menschlichen Einzelwesen durch seine Entstehung verursacht ist, mag angemessen mit dem Namen der Erbsünde bezeichnet werden; dieselbe ist wenigstens insofern ein bloßes Accidens der menschlichen Natur, als sie dem Begriffe des Menschen zufolge eine wiederaufzuhebende Bestimmtheit desselben darstellt.

Der jedem natürlich entstehenden menschlichen Einzelwesen von Natur inhärirende Hang zur Sünde ist nun aber den allgemeinen Bestimmungen über die Sünde (S. 161 f.) zufolge einerseits ein sinnlicher, andererseits ein selbstsüchtiger Hang. Jener begründet eine widerrechtliche Herrschaft der materiellen Natur oder der Sinnlichkeit des menschlichen Einzelwesens über seine Persönlichkeit, dieser ein widerrechtliches sich in sich selbst Abschließen des menschlichen Einzelwesens, vermöge welches es sich zu allen übrigen in ein verneinendes oder ausschließendes Verhältniß setzt. Da beide, die Sinnlichkeit und die Selbstsucht, aus der gleichen Quelle fließen, sind auch beide Formen des sündigen Hanges immer mit einander gegeben, nur je nach der Verschiedenheit der sittlichen Entwickelung der Einzelnen bald unter dem Uebergewicht der sinnlichen Form, bald unter dem der selbstsüchtigen. Auch breiten sich

beide Formen der sittlichen Depravation, die sinnliche und die selbstsüchtige, über beide Potenzen aus, die blos natürliche und die geistige. Auf der blos natürlichen Potenz besteht ihr Charakterzug in sittlicher Rohheit, auf der geistigen Potenz in eigentlicher Bösheit. Da jedoch mit der blos natürlichen Sünde immer auch die geistige in irgend einem Maaße zugleich mitgegeben ist, so ist nirgends blos Rohheit oder blos Bösheit anzutreffen. Dagegen vollzieht sich die sittliche Depravation über die drei Stadien der sittlichen Schwäche (Stumpfheit auf Seiten des Selbstbewußtseins, Trägheit auf Seiten der Selbstthätigkeit), der bösen Lust (Verunreinigung der Persönlichkeit in den Formen des Irrthums und der Begierde) und der Sucht, welche sich auf Seiten des Selbstbewußtseins als habituell gewordener Irrthum, als Wahn, auf Seiten der Selbstthätigkeit als habituell gewordene Begierde, als Leidenschaft darstellt. Bei schlechthin vollendeter Verknechtung der Persönlichkeit unter dem ihr widersprechenden unpersönlichen Prinzip wird daraus Wahnsinn und Raserei.

Den sittlichen Formen der Depravation entsprechen natürlich auch hier wieder religiöse. Da die persönliche Bestimmtheit des Menschen das sein Verhältniß zu Gott spezifisch vermittelnde Medium ist, so ist mit der in der sittlichen Depravation gesetzten Alteration seiner Persönlichkeit unmittelbar zugleich auch eine Alteration seines Verhältnisses zu Gott mitgesetzt. Nur bei der Normalität seiner sittlichen Entwickelung kommt ja in dem Menschen wie überhaupt wirklicher, so insonderheit heiliger, d. h. für Gott zugänglicher Geist zu Stande. Im entgegengesetzten Falle dagegen resultirt, wie ein nur geistartiges, so auch ein nur formaliter religiöses, materialiter irreligiöses Sein. Die nähere Ausführung beweist abermals (s. oben S. 127 f.), daß diese zweite Reihe außer einer neuen Terminologie nichts bringt, was nicht unmittelbar mit der ersten schon gegeben wäre. Sofern die Herrschaft des sündigen Prinzips bloße Abschwächung der Persönlichkeit, also Zurückhaltung ihrer Entwickelung ist, hat sie zugleich eine Abschwächung der Empfänglichkeit für die bestimmende Einwirkung Gottes zur Folge, und also auch eine Abschwächung einerseits des Gottesbewußtseins (als religiöses Gefühl und als religiöser Sinn) durch die sinnliche und die selbstsüchtige Empfindung und andererseits der Gottesthätigkeit (als religiöser Trieb und als göttliche Mitthätigkeit) durch den sinnlichen und den selbstsüchtigen Trieb, d. h. religiöse Schwäche, und zwar auf Seiten des Gottesbewußtseins religiöse Stumpfheit (Indolenz) und auf Seiten der Gottesthätigkeit religiöse Trägheit (Schlaffheit, Schläfrigkeit), beide beides als sinnliche und als selbstsüchtige. Aus der Verunreinigung der Persönlich-

keit durch das sündige Prinzip folgt unmittelbar zugleich eine Verunreinigung und Verfälschung einerseits des Gottesbewußtseins durch die es befangende sinnliche und selbstsüchtige Empfindung, andererseits der Gottesthätigkeit durch den sie befangenden sinnlichen und selbstsüchtigen Trieb. Beides, Aberglaube und Theurgie, constituirt den Begriff der religiösen bösen Lust. Diese aber kann sich endlich noch steigern zur religiösen Sucht, d. h. Schwärmerei auf der Seite des Gottesbewußtseins, Fanatismus auf derjenigen der Gottesthätigkeit. „Schwärmerei und Fanatismus sind die bloßen leeren Schemen und Schatten des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit, ihre bloßen Gespenster, die religiöse Form mit nicht mehr menschlichem, d. i. mit animalischem Gehalt erfüllt." „Der Schwärmer und der Fanatiker sind das religiöse wilde Thier." Endlich aber tritt die Depravation der Frömmigkeit auch als positive Unfrömmigkeit, als wirkliche Irreligiosität auf — und zwar gleichfalls auf den Stufen der religiösen Schwäche, der Lust, d. h. als Unglaube und Gottesvergessenheit, und der Sucht, d. h. als Gottesleugnung und Gottesverachtung, als Gotteslästerung und als Frevel.

Was uns beim Anblick dieses symmetrischen Aufbaues des sündigen Verderbens allein noch mit einigem Trost erfüllt, ist der schon oben (S. 161) angedeutete Umstand, daß die einander correspondirenden Formen der Depravation niemals schlechthin ineinander, also auch in schlechthin gleichem Maaße zusammen gegeben sein können, weil ja absolutes Ineinandersein des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit gerade das Kennzeichen der Normalität des sittlichen Prozesses abgibt. Auf der jeweils schwächer gesetzten Seite läßt sich daher ein Zugang finden nach der stärkeren. Hierauf beruht im Allgemeinen die Heilbarkeit der Sünde. Der Stumpfsinn kann durch Thätigkeit erweckt, die Trägheit durch Vorstellung bewegt werden. Dagegen macht sich die Disharmonie der Sünde auf's Empfindlichste darin geltend, daß die Trennung zwischen Gott und Mensch auch ein Auseinanderfallen des Religiösen und des Sittlichen zur Folge hat. Die bei der normalen Entwickelung stattfindende absolute Congruenz beider Factoren löst sich auf; es treten religiös bestimmte und nicht religiös bestimmte Lebensmomente auseinander, und gerade in den Zuständen der Stumpfheit und der Trägheit ist mit der persönlichen Bestimmtheit auch jedes Medium für das Hereinwirken Gottes in das menschliche Einzelwesen hinweggefallen. Aberglaube und Theurgie charakterisiren sich durch relative Trübung des Gottesbewußtseins und Lähmung der Gottesthätigkeit. Noch mehr ist dies der Fall auf der Stufe der religiösen Sucht, „so

daß der Schwärmer und der Fanatiker vor lauter Frömmigkeit kaum noch von einer Sittlichkeit wissen und wissen wollen".

5. Rückblick und Kritik.

Nun aber ist es an der Zeit, einem Befremden Raum zu geben, welches sich auf jeder Station dieser unserer Reise durch die Welt der Sünde aufdrängen mußte. Es erhebt sich nämlich die Frage, mit welchem Rechte jener ersten Gedankenreihe, welche das „moralische Gut" als abstractes Ideal darstellte, noch eine zweite zur Seite tritt, welche dasselbe Gut in seiner „concreten Wirklichkeit" behandelt — wofern doch der, diesen Unterschied begründende, Eintritt der Sünde nicht etwa, wie dies Voraussetzung der Kirchenlehre ist, als ein störendes, mit dem allgemeinen Charakter des Zufälligen behaftetes Ereigniß, gleichsam als ein Zwischenfall, zu dessen Erledigung dann freilich die ganze Weltgeschichte herhalten muß, sondern als ein nothwendiger, unvermeidlicher Uebergang erscheint. Aber sollte nicht eben darin noch eine Nachwirkung des auf die Sündenfallsgeschichte zurückgehenden Dogmas vorliegen, daß überhaupt von dem, was thatsächlich, aber doch mit Unvermeidlichkeit geworden ist, ein Anderes unterschieden wird, was eigentlich beabsichtigt, aber nicht direct herzustellen war? Stellt einmal jene sündige Abnormität, daraus die normale Creatur erst herausgearbeitet werden soll, den Zustand der Menschheit in dem ersten Stadium ihrer Erschaffung mit Naturnothwendigkeit dar, so ist nicht abzusehen, wie vorher der Entwickelungsgang der Menschheit durch alle Stufen der moralischen Gemeinschaft hindurch bis zum vollendeten Reiche Gottes überhaupt construirbar gewesen sein sollte, ohne daß die später als unumgänglich erkannte Springfeder eingesetzt wurde. Ganz in Ordnung wäre die Sache doch wohl nur dann, wenn jene erste Construction sich als zu falschen oder zu gar keinen denkbaren Resultaten führend erwiesen und daher die Nothwendigkeit eines neu anhebenden speculativen Gedankenganges unter Berücksichtigung des zuvor vergessenen Begriffs der Sünde sich herausgestellt hätte. In der That glauben wir eine solche Entdeckung schon an jener Stelle gemacht zu haben, wo wir davon in Kenntniß gesetzt wurden, daß eine Erziehung beim ersten Menschen nicht statthaben konnte, ohne Erziehung aber der ganze sittliche Prozeß gleich von vornherein in's Schwanken gerathen mußte (s. oben S. 163). Verhält es sich damit richtig, so wäre zu sagen, daß sich der angeblich normale Verlauf als das Product eines selbst abnormen Denkens erwiesen habe. Sobald erst die Unvermeidlichkeit der Sünde ausgesprochen ist, sobald ist die tiefliegendste Veranlassung hin-

weggefallen, welche dazu führen könnte und dazu geführt hat, den moralischen Prozeß als ein Doppelgleise zu beschreiben. Was auf dem einen Wege vorgeht, geht ja in Wirklichkeit immer zugleich auf dem anderen vor, und es kann im Einzelnen nicht ohne Willkür die Auswahl bestimmt werden, nach welcher eine gewisse Gedankenreihe hier, eine andere dort untergebracht werden soll. Beweise hierfür werden sich auf der Fortsetzung unseres Weges sofort einstellen.

Ein innerer Widerspruch liegt im Grunde schon darin, daß von einem Fortschritt des natürlichen Sündenverderbens gesprochen wird. „Die Entwickelung der natürlichen Menschheit ist einerseits eine immer vollständigere Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit und andererseits eine immer höhere Steigerung der menschlichen Sünde." Und doch ist die Sünde ja nichts Anderes als Hemmung oder Alteration der Persönlichkeit, ja Auflösung derselben. Es kommt, wenn die menschliche Persönlichkeit sich durch die materielle Natur bestimmen läßt, gar nicht zu einer „wirklichen Zueignung dieser an jene", es wird also kein wirklicher Geist erzeugt, also auch kein geistiger Naturorganismus; damit aber fällt zugegebenermaaßen jede Möglichkeit des Lebens hinweg, und der Fortschritt der sündigen Entwickelung ist thatsächlich nur ein negativer, weil Annäherung an die endlich sicher erfolgende Auflösung der Persönlichkeit. Der natürliche Zustand der Menschheit würde demgemäß das Schauspiel eines im Durchschnitt stets vergeblich angestellten Versuches, die Persönlichkeit aus der animalischen Natur herauszuarbeiten, ja nicht blos einer kläglichen Verkümmerung, sondern vielfach einer grauenvollen Verzerrung und Verwüstung des auf persönliche Klärung angelegten Seelenlebens, selbst in den günstigsten Fällen am Ende doch erfolgloser Bemühungen um Rettung und Sicherstellung des Kleinods der Persönlichkeit darstellen. Bekanntlich bildet der Satz von der Wiederauflösung und Vernichtung der bösen Creatur ja eine der kühnen Ketzereien, zu welchen sich R. rückhaltslos bekennt, und auch das phantastische Zwischenspiel mit dem, nach dem Tode aus den angeblich beibehaltenen feinsinnlichen Naturelementen im Hades auf's Neue gewobenen Leib der sich dämonisirenden Individuen ändert daran nichts, da ja natürlich auch „dieses wieder errungene, nunmehr dämonische Leben in sich keinen bleibenden Bestand hat", sondern „sich in sich selbst wieder verzehrt". Indem wir uns einen flüchtigen Blick in das von R. gedichtete Inferno noch vorbehalten (S. 160 f.), wo die Dämonen als „wieder aufgelebte geistartige Wesen" sich unter ihrem Oberhaupt, dem Fürsten der Finsterniß, zu fortgesetzter Opposition gegen Gott und sein schöpferisches Wirken verschwören, fragen wir uns um so ernstlicher,

ob denn das, was als „Entwickelung der natürlichen Menschheit" auftritt, wirklich nur jenen pessimistischen Eindruck hinterlasse, welchen man von einer Welt erwarten sollte, deren wirkende Kräfte an sich nur auf fortschreitende Auswirkung eines Reiches des Bösen im Allgemeinen, bezüglich des Individuums aber auf Dämonisirung, zuletzt auf Auflösung der Persönlichkeit gerichtet sind.

Was nun erstens die Frömmigkeit betrifft, so wird die Verfälschung der Gottesidee durch die Idee der materiellen Natur, kurz die Naturvergötterung, als Grundcharakter des Heidenthums aufgestellt; als die beiden wesentlichen Modificationen dieser Gebundenheit der Frömmigkeit durch die materielle Naturmacht erscheinen Polytheismus und Pantheismus. Und zwar bildet die unterste Form des ersteren der Fetischismus, dem das einzelne materielle Naturding unmittelbar als solches Gott ist. Ein erster Fortschritt ist es, wenn sich die Frömmigkeit vom einzelnen Naturding zu der Idealität desselben erhebt, so unklar auch das Verhältniß zwischen dieser Idealität und der empirischen Erscheinung gehalten sein mag. Dies das Wesen des symbolisch-mythologischen Polytheismus. Hier repräsentirt wieder die hellenische Religion die höchste Stufe, indem sie Gott in dem Menschen als dem concentrirten Mikrokosmus der irdischen materiellen Natur anschaut. Es ist damit eine Spitze erreicht, „die sich unmittelbar mit dem Monotheismus und der wahren Religion berührt". Anstatt diesen Uebergang zu finden, soll nun freilich die natürliche Religion dazu fortschreiten, an der Stelle des einzelnen materiellen Naturdinges das Ganze, die materielle Welt überhaupt, und zwar nicht wie sie empirisch gegeben ist, sondern ihrer Idealität nach, für Gott zu nehmen. So ergibt sich der Hylozoismus, die Lehre von der göttlichen Weltseele, die, sobald das Moment der Idealität zu dem des Wesens erhoben wird, welches nur in der Erscheinung sein Dasein hat, in eigentlichen Pantheismus übergeht. Andererseits gibt es auch einen Weg vom Polytheismus zum Dualismus, wenn nämlich an den Gegenständen des religiösen Bewußtseins die sittliche Idee sich vollzieht, der sittliche Gegensatz selbst aber als ein durch den materiellen Naturprozeß vermittelter gedacht wird. Der Verlauf mag übrigens eine Richtung nehmen, welche er will: einen bestimmten, und zwar der Entwickelung des Weltgedankens parallelen (s. oben S. 53) Fortschritt, eine Erhebung vom niederen zum höheren Begriff stellt die Geschichte der vor- und außerchristlichen Religion doch wohl unter allen Umständen dar, mag sie nun im indischen Pantheismus oder im persischen Dualismus oder in der menschlichen Naturreligion des Hellenismus gipfeln. Wir werden dem grie-

chisch-römischen Weltreich weder nach seiner politischen Form, noch nach seinem geistigen Gehalt gerecht, wenn wir darin die Concentration und Culmination der Macht des Bösen finden. Die jüdische und urchristliche Apokalyptik besaß zur Beurtheilung dieser weltgeschichtlichen Größe doch nur einen sehr unvollkommenen Maaßstab.

Das gewählte Beispiel gibt Veranlassung, uns von der Gemeinschaft der Frömmigkeit zu der moralischen Gemeinschaft überhaupt zu wenden. Wie diese in ihrer Entwickelung von der Familie und der Ausbreitung derselben in den Stamm ausgeht, hat der erste, die normale Entwickelung darstellende, Theil der Güterlehre dargethan (S. 156 f.). Sobald sich nun aber der Stamm in die Völker auflöst, hält, wie dort nachgewiesen wurde, das sinnliche Naturband, welches den patriarchalischen Zustand gekennzeichnet hatte, nicht mehr vor; dafür tritt jetzt die Macht der Individualität schrankenlos und energisch auf den Plan. Und zwar macht sich die Individualität hier lediglich als noch natürliche geltend, d. h. als Particularität, als Tendenz des Einzelnen, sich zu isoliren und in sich selbst abzuschließen. Man sollte daher glauben, an diesem Punkte müßte jeder sittliche Bestand überhaupt unrettbar in einem wiederkehrenden Chaos versinken. Aber hier wenigstens kann R. auch jenen ebenso alten wie neuen Theorien ihr relatives Recht einräumen, welche nur eudämonistische Grundmotive gelten und auch alles sog. altruistische Handeln von egoistischen Nebenwirkungen begleitet und bedingt sein lassen. Denn gerade die Selbstsucht ist ja die Macht, welche die Einzelnen nunmehr lehrt, unter einander wieder eine auf das Recht gegründete Gemeinschaft der Sachen und des Eigenbesitzes mittelst des Tauschverkehrs einzugehen. Was dann aber so zu Stande kommt, ist nicht mehr patriarchalische Familiengemeinschaft, es ist aber auch noch nicht Staat; es ist vielmehr ein bloßer Nothbehelf, ein Surrogat des noch fehlenden Staates; R. nennt es die „bürgerliche Gesellschaft" — „eine bestimmt organisirte Gemeinschaft des universellen Bildens, aber ausdrücklich als nicht im Staate gedacht."

Es erhebt sich nun sofort die Frage, auf welcher der beiden Entwickelungslinien die Lehre von dieser „bürgerlichen Gesellschaft" ihre begrifflich geforderte Stellung einnehmen werde. Die zweite Auflage der Ethik geht von der Erwägung aus, daß bei normalem Fortschritte der Menschheit dem Uebergang von Stamm zu Volk der Uebergang von patriarchalischem zu staatlichem Wesen genau entsprechen müsse. Es kommt hier innerhalb der, auf dem unmittelbar gegebenen sinnlich natürlichen Fundamente ruhenden, menschlichen Gemeinschaft kraft ihrer moralischen Entwicklung direct und ohne Aufenthalt zur moralischen Ge-

meinschaft, zum Staat. Erst hinterher wird in dieses, im ersten Theile der Güterlehre entworfene, glänzende Bild ein dunkler Zug eingetragen, insofern jetzt der zweite Theil die Bemerkung macht, daß zwar der Natur der Sache nach nur die Macht der in Allen schlechthin identischen universalen Humanität über die individuellen Differenzen, d. h. nur die sittliche Bildung einen vollen Ersatz für das sich auflösende sinnliche Gemeinschaftsband bilden könne. „Allein eben darin, daß auf diesem Punkte der Entwickelung der Menschheit erst der Uebergang aus dem sinnlichen Naturzustande in den eigentlich so zu nennenden sittlichen Zustand stattfindet, liegt es ja schon ausdrücklich, daß die Macht der universellen Humanität nur eben erst aus der ursprünglichen Verhüllung in der noch natürlichen Individualität hervorgebildet zu werden anfängt." Gerade daraus, daß sie noch nicht gleich fertig ist, ergibt sich der Zwischenstand der bürgerlichen Gesellschaft als einer Vorstufe zum Staate, und somit erscheint die Lehre davon im Kapitel vom „natürlichen Sündenverderben".

Aber entwickeln sich denn die Rindenwarzen des Hollunders auf einem anderen Stamme als seine duftende Blüthendolde? Wachsen die Dornen auf einem anderen Stengel als die Rosen? Kann man die Entwickelung der Korkeiche einmal so beschreiben, daß sie dient zur Bildung der Staub- und Stengelblüthen, das andere Mal so daß sie zunächst zur Erzeugung der Korksubstanz führt? In der That erweist sich die Unterbringung der „bürgerlichen Gesellschaft" auf der Linie der abnormen Entwickelung als Resultat eines erst nachgehends eingetretenen, reflectirenden Denkens, während der erste muthige Gang der Speculation zu dem entgegengesetzten Resultate geführt hatte. Die erste Ausgabe handelt die Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft in aller Breite zwischen dem Kapitel von den Völkern und dem Kapitel vom Staate ab, und zwar so, daß der Anschluß vor- wie rückwärts ein genauer und enger ist. Das Volk findet sich nämlich zunächst, sobald die zusammenhaltende Kraft des Familienbandes gesprengt ist, als ein blos räumlich verbundenes Aggregat von Individuen vor, darin die Einzelnen sich in ihrer reinen Particularität schroff gegenüberstehen. Allein sofort bethätigt sich auch hier jener „Geist des Guten", welcher nach Shakespeare stets im Uebel ist. Denn dieselbe Particularität, welche die Einzelnen von einander trennt, verknüpft sie auch unmittelbar wieder. Jeder Einzelne empfindet zunächst das Bedürfniß, sich gegen die particularistische Selbstsucht der Andern zu sichern. Auch kommt ihm je länger je tiefer seine Unselbständigkeit zu Bewußtsein. Denn je weiter die Bearbeitung der äußeren materiellen Natur voranschreitet, desto mehr

particularisiren sich die menschlichen Bedürfnisse in's Unendliche, und desto weniger ist der Einzelne noch im Stande, die seinigen für sich selbst vollständig zu befriedigen. Trotz ihrer Selbstsucht empfinden daher die Einzelnen die particularistische Tendenz, welche es noch zu keiner moralischen Gemeinschaft kommen läßt, selbst als ein Uebel, dem sie mit allen Kräften entgegenarbeiten müssen. So kommt es denn, noch aus rein utilaristisch-egoistischen Motiven, zur Errichtung eines Rechtsverhältnisses, zur Theilung der Arbeit mittelst gegenseitigen Austausches der Producte, zu einem Gesellschaftsvertrag, mit Einem Worte zur bürgerlichen Gesellschaft, die, wiewohl in ihr die Einzelnen noch rein als Privatpersonen auftreten, in ihren Gesellschaftsbeamten schon ein Analogon zu dem Gegensatze von Obrigkeit und Unterthanen im Staate erzeugt. „Die bürgerliche Gesellschaft — sagt die erste Ausgabe sehr bezeichnend — ist so freilich der eigentliche Nothstaat, die Gemeinschaft, deren Stiftung durch das antisociale Prinzip selbst veranlaßt und mittelst desselben versucht wird, und die von dem Standpunkte dieses Prinzipes selbst aus natürlich nur als ein nothwendiges Uebel angesehen und eingegangen werden kann, aber grade in der unabwendbaren Nothwendigkeit dieses vermeintlichen Uebels erweist sich die sittliche Grundbestimmtheit des menschlichen Seins."

Der eben mitgetheilte Satz drückt scharf und treffend aus, was wir meinen. Wo einmal von unvermeidlicher Sünde die Rede ist, da muß auch von „nothwendigem Uebel" die Rede sein; der Begriff des nothwendigen Uebels birgt in sich den des blos „vermeintlichen Uebels", und der nächste Fortschritt, zu dem es kommen muß und zu dem es bei R. auch schon wirklich gekommen ist (s. oben S. 171), ist der, daß dieser Begriff umschlägt in den anderen des positiven Guts. Man bemerke nur, wie die erste Ausgabe weiter verfährt! Mit dem Hervortreten der Gesellschaftsbeamten hat bereits innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft selbst das Allgemeine angefangen, eine wirkliche, objectiv existirende Macht zu werden; der Gedanke der absoluten Bevorrechtung des Allgemeinen, des Zweckes der Gemeinschaft selbst, ist bereits am Horizonte der in selbstsüchtig beschränkter Weise für allgemeine Gleichheit schwärmenden Bourgeoisie erschienen. „Damit ist nun aber in der That die bürgerliche Gesellschaft schon im Uebergange in den Staat begriffen, der eben die durch das Allgemeine bestimmte und seiner Realisirung geltende Gemeinschaft ist." Nur ist dieses Allgemeine auf der Stufe der bürgerlichen Gesellschaft „noch nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel für die Besonderheit, die Particularität; ja es ist gar nicht einmal als ein Positives aufgefaßt, sondern lediglich als die Negation des Be-

sonderen, gar nicht als ein Gut, sondern vielmehr als ein nothwendiges Uebel". Da haben wir Alles, was wir wollen. Die Kugel braucht sich nur noch ein weniges weiter zu drehen, und hinter jenem vorhin am Horizonte erschienenen Morgenroth taucht die Sonne empor, das nothwendige Uebel erscheint als positives Gut. Wie ungleich sachgemäßer diesem ganzen Drehungsphänomen eine einheitliche Erklärung entsprochen hätte anstatt einer gesonderten Beschreibung der nächtlichen und der hellen Hemisphäre, habe ich besonders stark empfunden, als es sich für mich bei der Besorgung der zweiten Ausgabe darum handelte, die so niet- und nagelfest in die normale Entwickelung eingegliederte, von dem Abschnitt über das sog. bürgerliche oder öffentliche Leben (s. S. 155 f.) eigentlich gar nicht ausscheidbare, Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft aus diesem ihrem bisherigen Zusammenhange zu lösen, sie gleichsam von der lichten, rechten Seite des aufgeschlagenen Buches auf die dunkle, linke zu übertragen [1]).

6. Erlösung und Wunder.

Die Bedenken, mit welchen wir von dem Wesen und Entwickelung der Sünde darstellenden Theile schieden, wiederholen sich natürlich sofort beim Betreten des neuen Gebietes, auf welchem die Lehre von der Erlösung zur Durchführung gelangen soll.

Dieselbe steht nämlich mit der Aufgabe der Ethik in einem unlösbaren Zusammenhange, weil sittliche Güter und sittlich Gutes im eigentlichen Sinne sich nur in dem Maaße vorfinden, als ein Verhältniß christianisirt, d. h. ein Moment der in die Normalität zurücklenkenden sittlichen Entwickelung geworden ist. Dieser Prozeß ist nun aber nach R., der sich dabei wieder an die speculative Geschichtsbetrachtung des Paulus I Kor 15 45—49 anschließt, durch Christus in seiner Eigenschaft als zweiter Adam eingeleitet, wie der Prozeß der abnormen Entwicke-

[1]) Vgl. III, S. X—XIV. Richtig führt O. Pfleiderer, ZwTh 1871, S. 461 die ganze Verlegenheit darauf zurück, daß überhaupt dem abstracten Ideal des höchsten Gutes und seiner concreten Wirklichkeit mit Bezug auf Sünde und Erlösung zwei ganz verschiedene Darstellungen gewidmet sind. „In Wahrheit ist unter jenem Titel gar nicht das ideale höchste Gut, die vollendete sittliche Welt geschildert, sondern der ganze reiche Inhalt dieser Abtheilung ist nichts anders als die Naturbasis des höchsten sittlichen Guts oder des Reichs Gottes, wie dieselbe sowohl in der natürlichen sittlichen Organisation des Menschen als in der geschichtlichen sittlichen Organisation der Menschheit bestand und immer wieder besteht." „Unter diesen natürlichen Voraussetzungen und Anlagen zum höchsten Gut wäre neben anderen Gemeinschaftsformen auch die der bürgerlichen Gesellschaft ganz unbedenklich aufzuführen."

lung durch den ersten Adam. Dieser zweite Adam ist nämlich erst der wahre, der seinem Begriff entsprechende Mensch. Denken wir uns nun die sündige Entwickelung der Menschheit nach der soeben (S. 181 f.) geforderten Methode in ihre Gesammtgeschichte eingegliedert, so würde wohl, der künstlerischen Anlage des speculativen Systems entsprechend, das Auftreten des zweiten Adams als der, aus den wirren Disharmonien der Eingangstacte endlich herausgearbeitete, erstmalig zur vollen Reinheit des Anschlags gediehene, Grundton der Symphonie erscheinen, dem von nun an immer höher ansteigende Tonfluten entquellen sollen. Sehen wir uns daraufhin die Charakteristik des persönlichen Vertreters dieses zweiten Stadiums der Menschheitsgeschichte, des Schöpfers einer wahrhaft „neuen Aera" auf der Welt, näher an, so gewinnen wir den davon ganz verschiedenen Eindruck eines neuen Ansatzes in einer abweichenden Tonart. Gott setzt — so heißt es hier — „in der alten natürlichen Menschheit einen neuen Anfänger des menschlichen Geschlechts, einen zweiten Adam; und zwar einen solchen zweiten Anfänger der Menschheit, der einerseits mit dem zur wirklichen Lösung der sittlichen Aufgabe erforderlichen Vermögen, für sich selbst und für das gesammte menschliche Geschlecht, potentia ausgerüstet, ebendamit aber andererseits auch befähigt ist, die bisherige abnorme oder sündige sittliche Entwickelung der alten natürlichen Menschheit, beides wie sie die des Geschlechtes im Ganzen und wie sie die der einzelnen menschlichen Individuen ist, wieder rückgängig zu machen und eine neue normale und somit wirklich zum Ziel führende sittliche Entwickelung zu causiren, d. h. ihr Erlöser oder Christus zu sein. Ein solcher zweiter Adam vermag dann die alte natürliche Menschheit aus der Materie in den Geist umzugebären. Eben auf einen solchen zweiten Ansatzpunkt ist ja auch die Schöpfung des Menschen sogleich von vornherein berechnet, indem in ihrem ersten Ansatzpunkte, dem ersten oder natürlichen Adam, der wahre, d. h. der seinem Begriffe wirklich entsprechende Mensch noch gar nicht zustande gekommen ist. Von ihm aus erwartet daher die Schöpfung des Menschen bestimmt noch eine neue, sie erst abschließende Wiederaufnahme". Darin eben, daß Gott einen solchen Vollender der Menschheit auftreten läßt, besteht die Erlösung, wie sie durch den Begriff Gottes selbst unbedingt gesetzt ist. „Wie Gott überhaupt nicht wirklich Schöpfer sein kann, wofern er nicht sein Schöpfungswerk sicher zu dem ihm gesetzten Ziele hinausführt: so verlangen insbesondere seine Heiligkeit und Gerechtigkeit unbedingt die absolute Aufhebung der Sünde in der Creatur." Auf derselben Nothwendigkeit beruht es somit auch, wenn in dem Verhältnisse, in welches Gott zu der sündigen Welt als

ihr Erlöser tritt, seine Güte nunmehr zur Gnade, seine Allwissenheit und Allweisheit zur Wahrhaftigkeit, seine Allmacht zur Treue wird. Alle diese Eigenschaften sind als concurrirend bei dem Werke der göttlichen Weltregierung zu denken, welche die bereits in der ursprünglichen Schöpfungsidee enthaltene Erlösung der sündigen Welt zur Ausführung bringt.

Abermals (s. S. 170f.) bezeichnet das Erscheinen des Begriffs der Weltregierung eine brüchige Stelle im System, sofern dasselbe keine dogmatische, sondern eine speculative Gedankenbildung zu sein beansprucht. Es ist ja ein sehr weitläufiger Apparat, den jetzt diese Weltregierung schaffen und in Bewegung setzen muß, um eine, doch schon in der göttlichen Weltidee selbst ausdrücklich gesetzte, Erlösung, auf welche bei der Unvermeidlichkeit der Sünde schon Alles supralapsarisch angelegt sein müßte, auch in geschichtliche Wirklichkeit übergehen zu lassen. Da Gott den wahren, d. h. geistigen Menschen dem Begriff des Geistes zufolge höchstens potentia schaffen, dieser aber jedenfalls erst sich selbst zum actu wahren Menschen kraft seiner sittlichen Entwickelung machen kann, so müssen zunächst durch den geschichtlichen Prozeß die Bedingungen geschaffen werden, unter welchen eine normale sittliche Entwickelung möglich ist; und diese wiederum laufen alle zusammen in der Möglichkeit einer richtigen sittlichen Erziehung des zweiten Adams bis zu seiner natürlichen Reife hin. Damit er namentlich nicht durch Unwissenheit und Täuschung in Sünde verwickelt werde, muß es zuvor in der Menschheit zu einem wirklichen, vollen Bewußtsein um die nun einmal vorhandene sittliche Abnormität gekommen sein. Nun ist aber in der bisher beschriebenen Entwickelung der natürlichen Menschheit höchstens das verbürgt, daß die Sünde selbst je länger desto sündiger und mächtiger werde, keineswegs aber auch, daß sie als solche immer mehr zum Bewußtsein komme; „im Gegentheil, sie wird je länger desto mehr als die Normalität der menschlichen Lebensentwickelung selbst, sonach als sittlich normal betrachtet". Die erlösende Wirksamkeit Gottes muß daher schon vor der Erscheinung des Erlösers mit der Herbeiführung des richtigen Bewußtseins um die Sünde anheben, und so beginnt die Welt der Wunder schon vor dem Hauptwunder der Erscheinung des zweiten Adams mit einem System von Ueberleitungen und Ueberbrückungen, deren jede bereits aus überirdischen Stoffen erbaut ist. Denn das erforderliche Bewußtsein um die Sünde setzt das Bewußtsein um die menschliche Persönlichkeit in ihrer Wahrheit und Reinheit voraus. Dieses aber kann die sündige Menschheit nicht aus dem Bereiche ihrer natürlichen Erfahrung schöpfen. Also bleibt nur die

Urpersönlichkeit Gottes selbst als Quelle möglicher Genesung übrig. Nur vermöge eines reinen und kräftigen Gottesbewußtseins kann die sündige natürliche Menschheit zum Bewußtsein um die reine Idee der Persönlichkeit selbst kommen. Aber das Gottesbewußtsein ist ja seinerseits auch wieder nur in getrübter und entkräfteter Gestalt vorhanden. Was also gefordert wird, ist Reinigung und Belebung des Gottesbewußtseins in der Menschheit, aber ausdrücklich nicht als Werk der Menschheit, sondern als Werk Gottes, mit Einem Wort als Offenbarung gedacht. Und auch das wieder keineswegs als jene allgemeine Offenbarung, welche mit dem Gedanken eines stetig fortschreitenden kosmisch Werdens, einer zunehmenden Einwohnung Gottes in der Welt des creatürlichen Geistes von selbst gesetzt ist und speculativ durchaus begründet erscheint. Vielmehr spricht R. denjenigen äußeren und inneren Data, mittelst welcher Gott nach Rm 1 19 20 sich überhaupt erkennbar macht, in Folge der Störung, welche die Persönlichkeit durch die Sünde erlitten hat, den für das menschliche Selbstbewußtsein hinreichenden Grad von Wirkungskraft ab, um in dieses das richtige Bild Gottes noch einführen zu können. Aber wird hier und anderwärts diese „Störung" oder „Alteration" von R. nicht als ein geschichtliches Ereigniß, d. h. im Gegensatz zu einem früheren, noch ungestörten Zustande verstanden, während sie doch im System nur den Gegensatz zum idealen, in hypothesi normal vorgestellten, Zustand bedeuten kann? Entweder tragen die soeben berührten „jetzigen allgemeinen naturgemäßen Data" diesen ihren unzureichenden Charakter wirklich in Folge eines erst im Laufe der Geschichte, wenn auch gleich in dem Anfangsstadium, eingetretenen, Mißverhältnisses, welches eine gesteigerte Reaction nöthig machte: die nämlich, daß „Gott sich durch eine, in dem dermaligen Naturlaufe selbst nicht begründete, irdisch kosmische Wirksamkeit dem menschlichen Selbstbewußtsein mit einem spezifisch verstärkten Maaße von Evidenz erkennbar macht". Dann wissen wir, woran wir sind: ein unvorhergesehener Unfall hat eine Modification des ursprünglich einfacher eingerichteten Modus der göttlichen Einwirkung auf die persönliche Creatur herbeigeführt. Das ist dann freilich kein speculativ zu begreifendes Verhältniß mehr, sondern bedeutet Einlenken auf die Wege des traditionellen Dogmatismus. Oder aber jenes Mißverhältniß beruht nur auf einem, der materiellen Welt von Hause aus unvermeidlich anhaftenden, Vorsprung, den das Fleisch vor dem Geist hat: das ist correct speculativ gedacht. Aber dann wären jene dem entsprechend verstärkten Data auch von vornherein allein die wahrhaft „naturgemäßen" gewesen; vorherige Anwendung schwächerer Mittel hätte nur in Folge einer un-

richtigen Diagnose erfolgen können. Vielmehr hätte es sofort einer in demselben Maaße concentrirten Wirkung bedurft, als nöthig war, um in der materia peccans der animalischen Menschennatur das punctum saliens der persönlichen Anlage zur Entwickelung zu bringen. Aus einem ex post nothwendig erschienenen Rettungsapparat würde dann ein zum eisernen Bestande des göttlichen Welthaushaltes gehöriger Artikel werden, und in Wegfall käme jedenfalls jene Spannung zwischen Vorher, Inzwischen und Nachher, auf welches der ganze Unterschied der „naturgemäßen" und der „in dem dermaligen Naturlauf selbst nicht begründeten" Impulse für das Gottesbewußtsein beruht.

Von Neuem (vgl. S. 67 f.) sehen wir uns dem Resultate zugetrieben, daß die speculative Methode immer nur eine ungeeignete Form für rein supranaturalistisch bedingte Constructionen bieten kann. Die Stelle, an welcher R. beides miteinander zu verknüpfen sucht, bildet eine offene Wunde des Systems. Wir lesen nämlich weiter, wie Gott auf eine für den Menschen unmittelbar erkennbare Weise selbst in die menschliche Geschichte als handelnde Person einzutreten und innerhalb des großen Kreises der natürlich fortschreitenden Geschichte die engere Sphäre einer eigenthümlich göttlichen Geschichte auszubilden begann; ferner wie dieser äußeren Seite an der Offenbarung, der Manifestation, eine innere entsprechen mußte, die das menschliche Selbstbewußtsein zur Aufnahme der Manifestation befähigende Inspiration; endlich wie der Manifestation das Wunder des bildenden Handelns, d. h. das Wunder im engeren Sinne, der Inspiration dagegen das Wunder des erkennenden Handelns, d. h. die Weissagung entspricht: kurz wir werden unmittelbar hereingeführt in die bekannte, und auch vom Verfasser selbst keinen Augenblick verleugnete oder mit täuschender Drapirung umhangene, Welt des dogmatischen Supranaturalismus mit seinem reichen dramatischen Scenenwechsel. Soll nun aber doch einmal Alles übernatürlich zugehen und die Rechnung mit besonderen Acten göttlicher Intervention durchgeführt werden, so läge es fragelos am nächsten, dem, von vornherein als unvermeidlich drohenden, Eintritt einer sündigen Entwickelung ebenfalls gleich von vornherein eine Entgegenwirkung und Remedur dadurch angedeihen zu lassen, daß Gott selbst die Erziehung der Protoplasten übernommen und sie an den Irrwegen, auf welche sie unausweichlich hätten gerathen müssen, leise und sicher vorbeigeführt hätte: eine allerdings wunderhafte Thätigkeit, deren Vorstellbarkeit aber mit erheblich geringeren Schwierigkeiten verknüpft wäre, als die Umsetzung des aus so vielen Verwickelungen und Entwickelungen zusammengesetzten Dramas der zu entsündigenden Menschheit in eine a priori geplante, symmetrische

Anlage. Man kann daher den Wunderabschnitt, welcher in einer Dogmatik nicht zu umgehen wäre, in dieser speculativ begründeten Ethik nicht lesen, ohne an eine frühere Stelle (s. oben S. 163) zurückzudenken, wo die Unentrathsamkeit einer Erziehung für jede Entwickelung des menschlichen Einzelwesens, die nicht sofort in die Untiefen der Sünde gerathen soll, dargethan wurde. Aber das hieraus, wie man denken sollte, von selbst sich ergebende Postulat einer göttlichen Erziehung der ersten Menschen wird dort abgewiesen durch folgende Erwägung: „Die Erziehung setzt einen schon vorhandenen Zusammenhang des Zöglings mit dem Erzieher, eine schon vorhandene Gemeinschaft jenes mit diesem voraus. Und zwar als auf unmittelbare, d. h. auf sinnliche Weise gegeben. Ein sinnliches Gemeinschaftsverhältniß des Menschen mit Gott gibt es aber schlechterdings nicht, sondern nur ein moralisch vermitteltes. Die Vollziehung seiner Gemeinschaft mit Gott kann für den Menschen eben erst durch seine Erziehung ermöglicht werden. Auf rein sinnlichem Wege (durch eine Theophanie) kann der Mensch nimmermehr Gott kennen lernen, nämlich wirklich als Gott." Gewiß eine sehr vernünftige, mannigfachen Phantastereien nüchtern begegnende, Erwägung! Aber ihre Tragweite ist mit dieser einmaligen Anwendung allzufrüh erschöpft. Denn bei R. ist die „Offenbarung", welche nun hinterher auf weitläufigem und dem Gesetze der Sparsamkeit wenig entsprechendem Wege ersetzen muß, was um jenes Bedenkens willen nicht gleich zu Anfang geschehen konnte, doch gleichfalls eine mit rein „äußerer Kundgebung Gottes für den Menschen" anhebende; sie besteht aus „solchen sinnlich wahrnehmbaren Ereignissen, die unzweideutig außerhalb der Reihe der in der Welt selbst ihre zureichende Causalität habenden Erscheinungen liegen"; sie kommt, wie wir später auch in der Lehre von der Bekehrung ersehen (S. 216), nur von außen an den Menschen heran; sie ist — so heißt es jetzt — „übernatürliche Erscheinung", sie ist „Wunder". Also hört die „moralische Vermittelung" zwar nicht gleich am Anfang, aber dafür nur um so gewisser bald nach dem Anfang auf.

Wenn wir den so eingeführten Begriff des Wunders, welcher im Gewebe eines speculativen Systems jedenfalls nur ein Loch bedeuten kann, als einen rein dogmatischen Begriff nehmen, so muß man gestehen, daß ihn R. durchsichtiger, unmißverständlicher, rückhaltloser entwickelt hat, als fast die gesammte Theologie der Neuzeit, neueste Phasen derselben mit ihrer unverständlich schillernden Phraseologie eingerechnet. „Einfach dies ist der Begriff desselben, daß es die Wirkung eines absoluten, d. h. schlechthin unvermittelten Actes Gottes ist, eines Actes, in welchem Denken und Setzen schlechthin und somit auch schlechthin

unmittelbar in Einem sind. In diesem seinem Begriffe liegt es daher auch unmittelbar, daß es schlechthin unerklärbar ist." Zu erklären gibt es nichts, weil es keine Vermittelung dabei gibt. Es machte daher nicht den geringsten Eindruck auf R., wenn Weiße in der gegen seinen Wunderbegriff gerichteten Abhandlung „Der philosophische Gottesglaube und der supranaturalistische Wunderglaube" (PrKZ 1858, S. 601—615, 625—639, 673—686) die Unmöglichkeit behauptete, daß Jemand den „Hergang" bei einem Wunder auf objectiv richtige Weise wahrnehmen, d. h. es als Wunder vom natürlichen Hergang unterscheiden könne, weil auf Grund derselben Naturgesetze, welche bei jedem Wahrnehmen wirksam sind, ebenso gut eine subjective Täuschung angenommen werden könne.

R. hat sich in der Schrift „Zur Dogmatik" (1863, S. 87ff.) mit Weiße auseinandergesetzt, indem er sich einfach auf den Satz seiner Ethik zurückzog: „Es gibt bei dem Wunder seinem Begriffe gemäß eben gar keinen Hergang. Anschaubar und vorstellbar kann bei ihm schlechterdings sonst Nichts sein, als die Wirkung." Er drückt in jener anderen Schrift dies so aus: „Das Wunder geschieht überhaupt nicht, sondern Gott thut es schlechthin" (S. 91). „Das Wunder geschehen sehen, das kann Niemand, wohl aber wird das Wunder gesehen, d. h. die wunderbar verursachte sinnenfällige Thatsache, und es wird ganz nach denselben Gesetzen gesehen wie das handgreiflichste natürliche Ding und mit völlig gleicher Evidenz" (S. 92). R. kann es nicht begreifen, wie „auch offenbarungsgläubige Ausleger" sich stoßen mögen an den Naturwundern der Weinschöpfung und der Brodvermehrung (S. 101); für ihn steht fest, daß „es unter den Broden, mit denen die Menschen sich nähren, einige wenige gibt, die nicht aus der Frucht des Getreides durch den Müller und Bäcker bereitet, sondern durch Gottes absolute Causalität unmittelbar hervorgebracht worden sind", und „unter dem Wein, mit dem die Menschen sich laben, ein so und so großes Quantum, das nicht aus der vom Weinstocke getragenen Traube gepreßt, sondern durch Gottes absolute Causalität aus Wasser unmittelbar producirt worden ist" (S. 90). „Ein solches Wunder hat etwas Magisches an sich, Gott zaubert in ihm" (S. 98f.). Das heißt wenigstens deutlich und tapfer reden.

Nicht minder sicher und beharrlich ist R. in Ablehnung der weiteren Instanz gegen das Wunder: dasselbe gerathe in Conflict mit den Naturgesetzen. Wie sollte es aber das? Ein Conflict setzt jedenfalls irgendwelche Berührung voraus, und eine solche ist hier begriffsmäßig ausgeschlossen. Beim Wunder concurrirt die Creatur überhaupt nicht,

mithin auch nicht das Naturgesetz. Der Begriff des Wunders ist, daß Gott ohne die Dazwischenkunft irgend einer creatürlichen Mittelursache eine Wirkung hervorbringt, welche, so wie sie einmal da ist, ebendamit auch unmittelbar selbst ein organischer Bestandtheil der Natur, ihren übrigen Elementen homogen und ihrem Gesetz botmäßig ist. In seiner Genesis berührt also das Wunder das Ressort der Naturgesetze gar nicht, und in seinem Erfolg ist es selbst Natur (S. 98).

Man würde Unrecht thun, wenn man diesen Wunderbegriff nur als eine Wunderlichkeit, als eine poetische Licenz des im speculativen Denker verborgenen Phantasten, als eine keck ausschweifende Arabeske am Rande seines Weltbildes behandeln wollte. Er hängt vielmehr ganz und gar an jenen oben besprochenen Brems- und Sperrvorrichtungen, kraft welcher R. den, wenn einmal abgelassenen, dann auch sein Ziel im Nu erreichenden, Zug eines absoluten Schaffens zu einer insoweit ermäßigten Geschwindigkeit bringt, daß dem Zugführer noch genug Zeit und Gelegenheit zu allerhand Zwischenmanoeuvres geboten wird (S. 59). Nur der sich selbst innerhalb der Zeit bewegende Gott (S. 69) thut außer dem großen Wunder der Rückverwandlung des ur- und widergöttlichen Seins in eine Offenbarung seines eigenen ewigen Lebens noch eine Anzahl spezieller Wunder von der Art der Wein- und der Brotspende. Hier erst stehen wir daher vor dem letzten Anlaß zu jenen wunderlichen Maaßnahmen, mit welchen schon die erste, aber mehr noch die zweite Auflage der Ethik den speculativen Gottes- und Weltgedanken ausgestattet hat. Es war R.'s individuelle Frömmigkeit, die es so und nicht anders haben mochte. Der Wonneschauer, womit einst der jugendliche, vom Rationalismus angewiderte, Student es empfand, „die Küste einer übernatürlichen Welt endlich in Sicht bekommen zu haben" (vgl. das Bekenntniß in Schenkel's AllgKZ 1862, S. 38), wirkt noch in kräftigen Schwingungen nach, die sich über das ganze Gebiet der später ausgebauten Gedankenwelt hinziehen. So lesen wir in dem schon mehrfach angeführten Werke „Zur Dogmatik" (S. 84): „Bis auf diese Stunde habe ich mir niemals deutlich machen können, woran sich mein Denken doch stoßen könnte in dem Gedanken des Wunders. Es mag dies daher rühren, daß ich nun einmal von Hause aus eine so durchaus theistische Natur bin, die nie auch nur die leiseste Neigung und Anfechtung weder pantheistischer noch deistischer Art in sich verspürt hat." Er lobt daher Zeller, der den Wunderglauben als „die unmittelbarste Consequenz des gewöhnlichen Theismus" beschreibt (S. 87), während ihm unbegreiflicher die Opposition erscheint, die er gerade bei den Wortführern des philosophischen Theismus der Gegenwart finden sollte. So

bei Weiße, welcher gerade in dem mit in Kauf gegebenen Wunderglauben die Ursache des empfindlichen Abbruches erblickt, welchen die persönliche Gottesidee erlitten habe, oder bei J. H. Fichte, welcher das göttliche Wirken gegen die Zumuthung „roher Handgreiflichkeit" sicher stellen will, als ob man mit empirischer Sicherheit müßte sagen können, hier oder dort sei es. Statt dessen frägt R. mit Bockshammer, ob denn für die Natur nichts gefährlicher und zerstörender sein müsse, als die Nähe ihres Schöpfers (S. 95); er erblickt gerade im Wunderbegriff den entschiedensten Protest gegenüber „dem angemaaßten Absolutismus des Naturgesetzes und dem Götzendienst, den der Atheismus gern mit ihm treibt" (S. 108). Ein lebendiger, persönlicher Gott kann an nichts eine, seine absolute Freiheit beengende, Schranke haben, in welche er dazu noch sich selbst hineingebannt hätte (S. 93); das eben gehört mit zur gesetzmäßigen Einrichtung der Natur, „daß sie directe Einwirkungen Gottes aufzunehmen fähig ist" (S. 103). Jedes physikalische Experiment scheint ihm in dieser Beziehung ein Exempel für das Wunder. „Wie sollte nun nicht, ganz in der Analogie hiemit, auch Gott die irdische Natur für die Zwecke seiner Freiheit, indem er ihre Kräfte ganz auf die ihrem eigenen Gesetz gemäße Weise in Bewegung setzt, als Mittel gebrauchen — wie sollte nicht auch er auf dem kunstvollen Instrument, das wir die irdische Natur nennen, ebenmäßig wie wir spielen können? Dabei ist es aber klar, daß er dies Instrument, dessen Einrichtung er allein vollständig kennt, mit einer Virtuosität spielen wird, gegen die unsere höchste Kunst nur elende Stümperei ist — daß er auf ihm wird Effecte hervorbringen können, bei denen uns der Verstand still steht, ungeachtet bei ihnen Alles ganz ebenso naturgesetzmäßig zugegangen ist, wie bei unseren einfachsten Tonstücken. Daß er bei solcher Berührung des Organismus der Natur an diesem nichts verderben, den Naturzusammenhang nicht beschädigen, die feinen Fäden seiner Saiten nicht verwirren wird, darüber dürfen wir die vollste Beruhigung hegen; es bürgt uns dafür die Sicherheit seiner Meisterhand, die vollendete Virtuosität seines Spiels, auch da, wo er die kühnsten Griffe thut" (S. 104).

Das Gleichniß ist für den künstlerischen Trieb, der bei jeder speculativen Arbeit mitbetheiligt ist, aber auch für die Sache, darum es sich handelt, bezeichnend, weil gerade die vollkommenste Kunstleistung niemals reine und vollständige Durchführung der mathematischen Gesetzmäßigkeit, sondern auch dicht neben der Regel herlaufende Unberechenbarkeiten und Irrationalitäten aufweist, welche über die todten Massen erst den Glanz lebendiger Freiheit ausgießen. So manche geniale architek-

tonische Schöpfung kann als Paradigma dafür gelten. Vielleicht, daß R. selbst über dem Anschauen der Cancelleria in Rom oder des Poseidonstempels in Pästum von jenem Gesetz der Gesetzlosigkeit, das seinem Wunderbegriff entgegenkam, einen bestimmenden Eindruck empfangen hat. Aber wenn der Künstler sich da und dort einmal im Detail seiner Schöpfungen kühne Abweichungen vom Gesetze der Proportionalität erlaubt, so liegt dies doch ganz anders beim R.'schen Wunder, sofern es hier ausdrücklich (S. 96) „eben diese Weise des Wirkens ist, auf die man von dem Begriffe Gottes aus zu allernächst geführt wird". Demnach erscheint also diesmal „gerade das verwunderlich, daß Gott auch in anderer Weise wirkt, und noch dazu in der Regel". Was aber will das am Ende heißen: Gott wirkt „in der Regel" nach der Regel, außer der Regel auch unregelmäßig? Die Einseitigkeit, womit hier das Moment der persönlichen Freiheit, um nicht zu sagen Willkür, geltend gemacht wird, mag den Gottesbegriff an seinem religiösen Werth nicht schädigen; sie bildet aber ein auf keine Weise zu ertragendes Hinderniß in Vollzug eines speculativen Gottesgedankens, welcher mit der unentfernbaren Thatsache des Naturmechanismus zu rechnen und denselben an richtiger Stelle ganz in sich aufzunehmen hat. Sofern dieser Naturmechanismus überwunden, d. h. bemeistert wird, geschieht das eben durch die, ihn zum Werkzeug umwandelnde, That des Menschen, der sich gerade in solchem, also im sittlichen Thun systemgerecht (s. S. 98f.) als Fortsetzer der Werke Gottes erweist.

Vollends aber tritt der rein persönlich bedingte Charakter des R.'schen Wunderbegriffes zu Tage, wenn das ganze Besitzthum schließlich individuell localisirt und die übrige Welt von jeder Verpflichtung, daran Theil zu nehmen, entbunden wird. Noch als Wortführer des Protestantenvereins bekennt er zwar, „daß die christliche Frömmigkeit ihre volle Kindlichkeit, Wärme und Innigkeit, die ihr eigentümliche demuthsvolle Weichheit und Zartheit, ihre nicht zu brechende stählerne Festigkeit und ihre ganze Kräftigkeit, Frische und Freudigkeit nur bei der supranaturalistischen Weltansicht finden kann" (AllgKZ 1864, S. 387). Aber schon zuvor hatte er gleichsam e cathedra erklärt: „Den Unglauben überwinden Wunder und Weissagungen durch ihre eigene Kraft nimmermehr" (Zur Dogmatik, S. 81), und zumal in unseren Tagen „ist die apologetische Bedeutung des Wunders von gar geringer Wirksamkeit" (S. 110f.) „Wo die Offenbarung bereits geschichtlich in Kraft steht, wo, was die Wunder geredet haben, bereits in das Gemeinbewußtsein eines Gemeinschaftskreises als Ueberzeugung eingegangen und hineingewachsen ist, da ist es von untergeordneter

Wichtigkeit, wie man in ihm von dem Wunder urtheilt." „Davon weiß meine Seele nichts, daß ich diejenigen, welche geschichtlich bereits im Besitz der Offenbarung stehen, drängen wollte, ihren wunderbaren Ursprung anzunehmen, und daß ich von dieser Annahme mein Vertrauen zu ihrer Gläubigkeit abhängig machen sollte" (S. 111). So empfindet er denn seinen eigenen Wunderglauben als eine Art von individueller Gnadengabe und sagt seinen weniger begnadigten Freunden: „Aufdringen will ich euch den Wunderglauben nicht, beneficia non obtruduntur" (S. 111). Ist dem aber so, so büßt die ganze Frage ihr actuelles Interesse ein, und es bleibt eben schließlich bei der Direction, welche Schleiermacher der Wunderdebatte gegeben hat in den von R. (S. 81) beifällig angeführten Worten: „Wunder können nur vermöge ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit das geistige Bedürfniß auf einen bestimmten Gegenstand hinlenken, oder, wenn es sich schon dahin gewendet hat, dieses innere Verhältniß auf eine äußerliche Weise rechtfertigen. Aber die Anschaulichkeit verliert sich nach Maaßgabe, wie der, welcher glauben soll, von dem Wunder selbst räumlich und zeitlich entfernt ist. Was aber für unsere Zeit an die Stelle der Wunder tritt, das ist die geschichtliche Kunde von der Beschaffenheit, sowie von dem Umfang und Bestand der geistigen Wirkungen Christi. Diese haben wir vor den Zeitgenossen des Erlösers voraus und an ihnen ein Zeugniß, dessen Kraft in demselben Maaße zunimmt, nach welchem die Anschaulichkeit der Wunder sich verliert."

Das System selbst redet übrigens auch diesmal wieder besser, als sein Urheber Wort haben will. Denn die behauptete Stetigkeit des Fortschritts von den niederen zu den höheren Schöpfungsstufen (S. 81) schließt ein isolirtes, sprunghaftes Eintreten des göttlichen Factors, also den eigentlichen Supranaturalismus, aus. Was über die Natur hinaus will, ja hinaus ist, also dem Begriff des Uebernatürlichen Entstehung und Existenzrecht verleiht, ist allein der persönliche Geist (S. 93 f.), und so wird auch der Begriff einer personbildenden Thätigkeit, kraft welcher sich Gott kosmisches Sein gibt, ebenso gewiß als Regulativ für alle Gedanken vom „Uebernatürlichen" zu betrachten sein, wie die unpersönliche Natur als Ergebniß jenes anderen göttlichen Actes zu denken ist, wodurch er seinem Gegentheil Existenz verleiht. Der speculative Begriff des Wunders führt einfach auf die fortschreitende Aufhebung der Hemmnisse, welche die Naturwelt einer im Laufe des göttlich bewegten Weltprozesses sich durchsetzenden Hegemonie des geistigen Prinzips entgegensetzt.

7. Der Erlöser und sein Reich.

Nachdem die supranaturale Grundlage der ganzen Heilslehre ihre Erledigung gefunden, hat es kein speculatives Interesse mehr, die letztere ausführlichst zu entwickeln. Dies wäre ohnehin vielmehr recht eigentlich Sache der Dogmatik, weil es sich dabei direct um Gegenstände der religiösen Erfahrung handelt. Wir beschränken uns daher hier, wo wir nur Darstellung der R.'schen Gnosis beabsichtigen, auf eine summarische Uebersicht dessen, was mit Hülfe des einmal gewonnenen Begriffes einer übernatürlichen Offenbarung im Einzelnen erreicht werden will.

Gott offenbart innerhalb jener engeren Sphäre des eigentlichen Offenbarungsgebietes sein Gesetz, um im Spiegel desselben volle Erkenntniß der Sünde auf Seiten des Menschen und eben damit auch Verlangen nach Befreiung von ihr zu erwirken. Zugleich schafft er innerhalb der natürlichen Menschheit ein für die sittliche Einwirkung des zweiten Adams empfängliches Lebensgebiet. So kann dieser Letztere der alten natürlichen Menschheit wirklich geschichtlich eingepflanzt werden, mit ihr in einen wirklichen sittlichen Lebenszusammenhang treten. Der zweite Adam aber erscheint, sobald die geschichtlichen Bedingungen seines Auftretens zu Stande gekommen sind. Und zwar tritt er auf übernatürliche Weise in's Leben; aus der natürlichen Menschheit heraus, aber nicht durch letztere, sondern unmittelbar durch Gott, also durch ein Wunder. „Er wird in und aus der natürlichen Menschheit, also vom Weibe geboren, aber in diesem nicht vom Manne erzeugt, sondern von Gott erschaffen" und ist in Folge dessen frei von der Erbsünde. Kraft eigener Selbstbestimmung in die Sünde sich einzulassen, davor sichert ihn diese ursprüngliche Richtigkeit seiner menschlichen Natur, vor unfreiwilligen Verstrickungen dagegen der Umstand, daß er in dem sittlich reinsten Kreise der alten Menschheit geboren, unter den Einwirkungen der relativ richtigsten Erziehung herangewachsen ist (s. S. 185).

Gegen diese christologische Construction bemerkt nun freilich im Namen der lutherischen Orthodoxie Althaus in seiner Abhandlung über den Christus R.'s (ZlThK 1872, S. 264f.) nicht mit Unrecht, daß auch der zweite Adam vermöge des beschriebenen Apparates nicht schlechthin aus der Atmosphäre der Sünde herausgehoben zu erachten sei. Denn wenn Gott den zweiten Adam unmittelbar erschaffen hat, so sieht man nicht ein, weßhalb, wenn dies überhaupt möglich war, nicht schon der erste Adam gleichermaaßen richtig gestellt werden konnte. Keineswegs genügt auch schon die bloße Abwesenheit des männlichen Factors, um die Einwirkungen des auszuschließenden Prinzips wirklich auszuschließen, sondern

es hätte der wunderbare Apparat nothwendig allermindestens um ein Glied vermehrt werden müssen, indem nach katholischem Vorbilde irgendwie auch die Mutter des zweiten Adams einem vorläufigen reinigenden Wunder zu unterwerfen war (S. 270f.). Außerdem bedarf es nur einer Aufweichung des hart gefrorenen Erbsündebegriffes in der oben (S. 179f.) angegebenen Richtung, um die dogmatische Construction der Jungfraugeburt überflüssig erscheinen zu lassen, zumal angesichts so eminent reiner und keuscher Begriffe bezüglich der Geschlechtsliebe, wie §§ 307 und 315 sie in zugleich originellster Weise bieten. Mißlich fand man auch, daß der zweite Adam vor unfreiwilliger Verstrickung in Sünde durch sein Heranwachsen in der jüdischen Volksgemeinde gesichert gewesen sein soll, da das positive Gesetz, auf dessen Besitz jene relative Reinheit der Kreise, in welchen er aufwuchs, zurückzuführen ist, wenigstens nach dem sonst für R. speziell in Bezug auf die Sündenlehre maaßgebenden pauliniſchen Lehrbegriff (Rm 7 7—11) gerade umgekehrt die Eigenschaft hat, zur Uebertretung zu reizen (Althaus, S. 273). Ein Anknüpfungspunkt für solche Versuchung war aber unter allen Umständen darin gegeben, daß der zweite Adam mit einem wirklich menschlichen Leibe auch die materiell sinnliche Natur und damit ein Element in sich trug, welches auf einen uranfänglichen Gegensatz zu Gott zurückweist. Doch ist gerade hier die pauliniſche Lehre allerdings in gleicher Zwangslage, und R. sucht auf ihren Spuren auch die Lösung des Conflicts.

Geben wir indessen zu, daß der in Rede stehende Versuch, eine völlig normale oder sündlose Entwickelung des zweiten Adams zu construiren, gelungen sei, so stellt sich jetzt die weitere Frage: Wie gestaltet sich das auf die Geburt folgende Wachsthum?

Als schlechthin normale ist seine religiös-sittliche Lebensentwickelung auch eine schlechthin stetige, ein stetig fortschreitender Prozeß der Vergeistigung oder näher der Potenzirung seines Seins zu schlechthin gutem und heiligem Geist. In demselben Maaße, als so der zweite Adam einen gut und heilig geistigen Naturorganismus für seine Persönlichkeit erzeugt, wohnt sich auch Gott in steigender Annäherung an die absolute Einheit in ihn ein, und zwar die göttliche Persönlichkeit in die menschliche Persönlichkeit des zweiten Adams, die göttliche Natur in seine menschliche Natur. So gibt es für diesen keinen Punkt persönlich bestimmten Lebens, der außerhalb der reellen Einheit mit Gott stünde, während zugleich sein geistiger Naturorganismus zum heiligen Geiste ausreift, und zwar zum einzigen wirklichen heiligen Geist, der, auch nach Joh 7 39, auf diesem Punkte der Entwickelung existirt. Dieser Prozeß ist somit Beides, Menschwerdung Gottes und Gottwerdung des

Menschen. Der vollendete zweite Adam ist Gottmensch, in ihm hat sich Gott sein kosmisches Sein gegeben — wenigstens von dem Augenblicke an, da der zweite Adam, aller Schranken des sinnlichen Daseins enthoben, in ein übersinnliches aufgenommen ward. Mit diesem seinem sinnlichen Ableben, welches zugleich Erhöhung in den Himmel bedeutet, ist er aber keineswegs etwa aus seinem organischen Verhältnisse zur Menschheit herausgetreten. Vielmehr ist die schon zuvor bestehende Beziehung jetzt erst aller bisherigen materiellen Schranken ledig geworden. Schon vorher aber hatte er sich dadurch, daß er in absolute Gemeinschaft sowohl mit Gott wie mit der Menschheit trat, zum Mittler und Erlöser der letzteren qualificirt. Darin lag recht eigentlich seine irdische Lebensaufgabe beschlossen. Die Stellung, welche er zur Welt als einer sündigen einnahm, trug ihm unvermeidlich die ausgesprochenste Feindschaft ein. „Indem er in einer Welt, in der die Sünde zur vollen Höhe ihrer Entwickelung und Herrschaft gediehen ist, mit seiner Wirksamkeit unbedingt auf die unbedingte Aufhebung dieser ihrer Sünde gerichtet ist, muß er ihren ganzen Widerstand gegen sich aufreizen und mit ihr in einen absoluten Kampf gerathen. In diesem muß dann seine Liebe zur Menschheit freilich ihre höchste Intensität erreichen, wenn er sie ungeschwächt festhält, alles des Hasses ungeachtet, mit welchem sie ihm vergolten wird." Indem er diesen Kampf mit der sündigen Welt siegreich besteht, ohne irgendwie loszulassen von dem Gebote des unbedingten Gehorsams gegen Gott und der unbedingten Selbsthingebung an die Menschheit, wird das Maaß der Intensität seines Schicksales zugleich das Maaß der Entwickelung seiner Persönlichkeit, und die unvermeidliche Vollendung seiner Lebenskatastrophe, d. h. die unbedingt freie Hingabe seines sinnlichen Lebens in den Tod im Kampf mit der Sünde der Welt, ist zugleich die absolute Vollendung seiner menschlichen Lebensentwickelung. Dieses menschliche Leben selbst aber ist eine wesenhafte Offenbarung Gottes; denn für den Menschen ist allein der Mensch das entsprechende Medium der Offenbarung. Den geschichtlichen Zusammenhang mit der alten Menschheit stellt der zweite Adam her durch Gründung einer, seine erlösenden Einwirkungen weiter fortpflanzenden, heiligen Familie im höheren Sinne; er selbst aber — wiewohl an sich nur eine individuelle Formation des wahren Menschen — wird in der, von diesem Mittelpunkte aus sich erbauenden, neuen, in den Geist umgeborenen Menschheit, die in ihrer Vollendung erst den wahren Menschen in concreto darstellt, der prinzipielle Lebensmittelpunkt, das Stamm- und Centralindividuum, das Haupt (s. oben S. 66). Als solches kann der zweite Adam die substanzielle Fülle Gottes fassen; er ist „schlechthin

Gott", „wahrer Gott", „Gott selbst, nämlich seinem actuellen Sein nach oder als Geist", geworden, wiewohl nicht andererseits Gott als Geist etwa auch vollkommen aufginge in dem zweiten Adam. „Gott in nuce geht in ihm auf, nicht Gott in extenso."

Die lutherische Rechtgläubigkeit hat in dieser Christologie den Homo divinus des Catechismus Racoviensis, in R. aber ebenso sehr einen „Nachläufer", wie in Faustus Socinus einen „Vorläufer dieser muhamedanischen Lehre" erkannt. Diese, von Althaus (S. 267) eingeleitete, Polemik kommt ganz aus der besten Schule und reiht sich ebenbürtig dem Vorgehen der alten Zeloten gegen Melanchthon und Calixt an. „Wie Socin zum Ermüden dagegen protestirt, Jesus sei zur Theilnahme an dem Wesen oder an der Substanz Gottes gelangt, so bleibt auch nach R. Jesus in seiner Vollendung seinem Wesen nach nur Mensch, schlechthin Mensch, dieses Geschöpf Gottes, von dem Personleben Gottes in seiner Vollendung ebenso weit entfernt als vor derselben . . . Nachdem sich also Jesus mit Hülfe einer guten Erziehung durch das sich selbst als Geist Setzen zu einem rein geistigen oder tugendhaften Leben allmählich mehr und mehr hinaufgearbeitet hat und seinen alten materiellen Leib, diese dunkle Masse, sich nach und nach durch das von ihm ausgewirkte Geistleben fast bis zu dessen Vollendung zu einem geistigen Leib umgeformt hat, nachdem er endlich durch den Entschluß, mit der Dahingabe in den Tod seine Entmaterialisirung zu vollenden, diese wirklich erreicht hat, so versetzt ihn Gott aus schuldigem Dank oder in höchster Anerkennung solcher mühevollen Arbeit in den Himmel, in dieses reine Lichtreich, wohin zu gelangen er mit Allem gezielt hat, in diesen Sammelort der Kräfte Gottes, von wo sie zum energischen Wirken in die Welt ausgehen, und macht ihn dort zum Focus oder Quellort der von ihm emanirten geistigen Lichtkraft, um von dort aus in die dunkle Stoffwelt auszustrahlen und die Materie mit ihrem Lichte zu durchwirken, so lange, bis sie nach ihrem ganzen Umfange in Geist oder in Licht metamorphosirt, d. h. mit einem geistig beseelten Leibe angethan sein wird" (S. 277). „Da nach R.'schem Standpunkte Gott nicht als die Substanz in pantheistischem Sinne gedacht werden soll, sondern als eine Person, der zweite Adam aber auch in seiner Vollendung, ob als Einzelindividuum gedacht oder als das von ihm angeeignete Gesammtindividuum, eine Person und zwar eine menschliche Person ist, so ist bei dieser Anschauung nur eins von zweien möglich, da der Zusammentritt zweier Persönlichkeiten in ihrem Zusammenschlusse ein in sich unvollziehbarer Gedanke ist: daß der zu Gott gewordene Mensch Jesus in der Gottheit ganz untergeht, oder

aber umgekehrt, daß in dem zweiten Adam die Gottheit untergeht und der von Gott geschaffene Mensch die Gottheit ihres (sic!) Schöpfers absorbirt und dieser Mensch der allmächtige Gott selbst wird" (S. 282). Nun ist zwar im System die letzte Seite an der Alternative durch die oben bemerkte Unterscheidung zwischen dem Wesen und dem actuellen Sein Gottes, die erstere durch die fortdauernden menschlichen Beziehungen des zweiten Adams ausgeschlossen. Die dem Vollzug der ganzen Vorstellung überhaupt entgegenstehenden Denkunmöglichkeiten aber sind auch mit der kirchlichen Zweinaturenlehre unvermeidlich verbunden, was für eine Kritik, der es nur auf die Schaustellung ketzerischer Consequenzen ankommt, freilich außer Betracht bleibt.

Der weitere Gedankengang R.'s ist dann in Kürze folgender. Indem von jenem Mittelpunkte eines vom zweiten Adam in's Leben gerufenen geistigen Familienbundes aus der Kreis seiner geschichtlichen Wirkungen sich erweitert, kommt auf der Basis des durch ihn gestifteten Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit eine neue religiös-sittliche Entwickelung dieser letzteren zu Stande, welche in sicher leitender Progression aus der Abnormität in die Normalität einlenkt und letztlich diese vollständig erreicht. Diese neue Entwickelung ist einerseits stetige Arbeit an der immer vollständigeren Lösung der sittlichen Aufgabe, andererseits stetig sich steigernde Ausscheidung der Sünde aus dem religiös-sittlichen Leben. Beides bewirkt der zweite Adam mittelst des Werkzeuges seines vergeistigten Naturorganismus, d. h. des heiligen Geistes. Er entsündigt in immer steigender Zahl einzelne Glieder der Menschheit, eignet sie sich an und gibt sich in ihnen sein Sein. Dadurch wird er ihr Erlöser, während er zugleich auf der anderen Seite eine fortwährende Versöhnung der menschlichen Sünde bewirkt hat. Letzteres insofern, als Gott unbeschadet seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit die Sünde bereits vor ihrer völligen Aufhebung vergeben kann, weil in jenem Prozesse der thatsächlichen Aufhebung der Sünde, wie ihn der zweite Adam in Bewegung gesetzt hat, die endliche Erreichung seines Zieles im Ganzen und Einzelnen vollständig verbürgt ist. So schreitet denn wesentlich unter Voraussetzung solcher vorweggenommenen Sündenvergebung der Prozeß der Entsündigung und Erlösung fort, bis allmählich auf diesem Wege die den Begriff des Menschen erschöpfende Vollzahl menschlicher Einzelwesen herangezogen und zu einem schlechthin vollendeten Gesammtorganismus, welcher der Leib des Erlösers in höherer Potenz ist, zusammengewachsen erscheint. „Mittelst dieser seiner die Menschheit immer vollständiger sich aneignenden Wirksamkeit bereichert er zugleich auch noch im Stande seiner Erhöhung sein eigenes

menschliches Sein immer mehr. Sein Selbstbewußtsein erfüllt sich mit immer reicherem Gehalt, und seine Selbstthätigkeit entfaltet immer vielseitiger die in ihr liegende Kraftfülle." So vollzieht sich seine absolute Einheit mit Gott je länger in desto reicherer Weise, und umgekehrt vollendet sich auch in gleichem Fortschritte die Menschwerdung Gottes, d. h. Gottes Menschsein im zweiten Adam wird schließlich ein Menschheitsein in dem organischen Complexe der jenem angeeigneten geistigen Individuen. Damit ist der Gipfelpunkt der Geschichte des irdischen Schöpfungskreises erreicht, das Werk der Menschenschöpfung abgeschlossen.

8. Rückblick und Kritik.

Führt man die complicirte Rechnung dieser Heilslehre auf ihre Elemente zurück, so erscheint sie in Analogie zu dem Compositionscharakter des allgemeinen Schemas der Weltanschauung (s. S. 49 f.) als Umsetzung einer großen Reihe von gegebenen Größen des geschichtlich sich entwickelnden christlichen Gedankens in speculative Begriffe. Zu jenen also umgeschriebenen Posten gehören namentlich die biblische Lehre von Gesetz und alttestamentlicher Oekonomie, die synoptische Geburtstheorie, die paulinische Christologie versetzt mit einigen spezifisch johanneischen Anschauungen, worunter namentlich der Begriff von heiligem Geist zählt, ferner die allgemeinen apostolischen Begriffe von Auferstehung und Erlösung, die pauliniſchen Ideen von Leib Christi, Erlösung und Versöhnung, einzelne Elemente aus den übrigen Briefen, wie der „Bürge" Hbr 7 22 und der Weltbrand II Pt 3 10; dann viele Factoren der mystischen und der reformatorischen Theologie. Insonderheit ist aber auch hier wieder der Einfluß Schleiermacher's wahrzunehmen. Wie dieser so bestimmt auch R. die göttliche Natur Christi als Sein Gottes in ihm; wie bei Schleiermacher so ist er auch hier Urbild der Menschheit; seine Aufgabe besteht beiderseits in absoluter Hingabe an Gott und die Menschen; seine erlösende Thätigkeit ist Erweiterung seiner Persönlichkeit durch Aneignung der an ihn gläubigen Individuen. Wo R. in der Christologie über seinen Vorgänger hinausgeht, da geschieht es in Analogie zu den Differenzen im Gottesbegriff. Wie in diesem das Moment der Persönlichkeit entschieden betont ist, so erhält sich auch die Persönlichkeit des Erlösers in ihrem Eigendasein, ohne durch die Thätigkeit des heiligen Geistes in der Gemeinde ganz abgelöst und ersetzt zu werden. Der erlöste Christus übt eine persönliche Königsgewalt in der Gemeinde, wie Gott fortwährend frei über die Welt verfügt. Hier verbinden sich die Forderungen des frommen Gemüthslebens, wie solche in der orthodoxen Theorie und in der pie-

tistischen Praxis Ausdruck gewonnen haben, mit den speculativen Keimen der pauliniſchen Christuslehre.

Gerade um dieſer Kunſt der Ineinanderarbeitung willen kann freilich hier wohl von einer Thätigkeit des ſpeculativen Denkens nur in beſchränktem Umfange geredet werden. Dieſe der Theologie entnommene Offenbarungslehre, dieſer Ausſchluß wirklicher Vermittelung der Creatur beim Setzen eines neuen Anfangs in Chriſtus, dieſe Theorie von übernatürlicher Erzeugung des Erlöſers, dieſer Wunderbegriff — das Alles ſtimmt zwar recht wohl zu gewiſſen, in der Entwickelung der religiöſen Weltanſchauung des Chriſtenthums poſitiv gegebenen und als maaßgebend betrachteten, Elementen, nicht aber zu jenem Grundgeſetze der Speculation, welches R. ſelbſt noch kurz zuvor gegen Julius Müller dahin präciſirt hatte: Gott könne keine von ihm bezweckte Stufe der Creatur improviſiren, nirgends in der Schöpfung fehle es an vermittelnden Gliedern der Kette u. ſ. w. (oben S. 165, 193). Wenn auf Seiten Gottes die Anſchauungsform der Succeſſion ganz hätte ausgeſchloſſen werden müſſen, ſo müßte ſie dafür auf Seiten der menſchlichen Betrachtungsweiſe unbedingt und ausnahmslos durchgeführt werden, und zwar nach der von R. ſelbſt angerufenen Regel: Non datur saltus in natura rerum.

Carl Schwarz, wiewohl hier für ihn gerade ſo, wie für Baur (Kirchengeſchichte des 19. Jahrhunderts, 1862, S. 408), R.'s Chriſtologie einen abſoluten Widerſpruch in ſich birgt, weiſt doch auf die Möglichkeit einer Vermittelung wenigſtens hinſichtlich des Ausdrucks „ſchöpferiſcher Act Gottes" hin, inſofern ja ſchon bei Feſtſtellung des allgemeinen Verhältniſſes Gottes zur Welt (ſ. oben S. 81) von einer, nie ausſetzenden, ſchöpferiſchen Thätigkeit die Rede geweſen iſt, welche die continuirliche Entwickelung der Creatur aus ſich ſelbſt heraus nicht ausſchließt, ſondern nur deren Kehrſeite bildet („Zur Geſchichte der neueren Theologie", 3. Ausg. S. 419, vgl. auch „Weſen der Religion" I, S. 200 f.). In der That hat die oft beſprochene Doppeltreppe der ſittlichen und der religiöſen Entwickelung der Menſchheit ihre Präformation an dem Doppelbau einer evolutioniſtiſchen und einer creatianiſchen Erklärung des allgemeinen Weltlebens. Dort gibt es nur creatürliche Entwickelungsthätigkeit, hier nur göttliche Schöpferthätigkeit. Die letztere Betrachtungsweiſe iſt die ſpezifiſch religiöſe im Gegenſatz ſowohl zu der ausſchließlich naturwiſſenſchaftlich gerichteten erſteren als zu der, beide Seiten zuſammenfaſſenden, ſpeculativen. Die erlöſende That Gottes muß nach § 519 als eine ſchöpferiſche, aber eben darum als eine „nicht rein abſolute" (die 2. Aufl. ſetzt hinzu: „ſondern we-

sentlich creatürlicherseits vermittelte und somit zugleich bedingte"), die Setzung des schlechthin neuen Anfangs des menschlichen Geschlechts als aus dem alten natürlichen Menschengeschlecht heraus geschehend gedacht werden. „Würde der neue absolute schöpferische Anfang[1]) nicht in der alten natürlichen Menschheit selbst gesetzt, so wäre jede Continuität der geschichtlichen Entwickelung der Menschheit abgerissen und die Einheit dieser schlechthin aufgehoben." Wenn Gottes auf die Welt gerichtetes Handeln ein „rein absolutes" früher darum nicht sein konnte, weil sonst „ein zweites Exemplar Gottes" entstanden sein würde (s. S. 59), so jetzt nicht, weil sonst „zwei verschiedene Menschheiten, die einander schlechthin fremd wären und nichts angingen", resultiren würden. Werden aber derartige Reflexionen, wie sie schon an sich logischen Bedenken begegnen, bei einer schärferen Durchführung des Zeitbegriffes hinfällig (s. S. 77), so muß das Christenthum, wie es von Seiten der historischen Forschung immer unwiderruflicher in den Zusammenhang der allgemeinen Religionsgeschichte hereingezogen wird, auch speculativ aus seiner Isolirung herausgeführt, d. h. es kann bei Erörterung seiner Entstehung weder mit rigorosen Folgerungen aus dem Begriff der Erbsünde (s. S. 179 f.), noch mit dem Wundergedanken (s. S. 188 f.) gerechnet werden. Auf Grund einer, dann in Geltung tretenden, rein geschichtlichen Orientirung über die Person des Religionsstifters hört die Christologie aber überhaupt auf, für eine speculative Behandlung zugänglich zu sein und wird dafür ein um so werthvollerer Gegenstand, ja der Kernpunkt der eigentlichen Glaubenslehre. Christologie ist ein dogmatischer, kein speculativer Artikel; auf ihr beruht die Lebenskraft der Dogmatik.

Der radicale Schnitt, welcher hier zwischen dem dogmatischen und dem speculativen Gebiete angebracht wird, bedeutet kein Verhältniß der Unterordnung, sondern sichert vielmehr nur die Selbständigkeit des religiösen Factors in der schon früher geforderten Weise (s. S. 26). Für eine Christologie kann die Speculation nur Vorarbeit leisten, nämlich insofern, als aus der allgemeinen Tendenz des göttlichen Schöpfungsprozesses auf Wiederaufhebung des Nichtichs, auf Umsetzung desselben in kosmisches Sein Gottes sich die Anschauung einer fortschreitenden Veredlung, Reinigung und Heiligung der Menschheit, also einer Heilsgeschichte ergibt, die selbstverständlich ihre persönlichen Träger und Führer haben wird. Die Speculation bringt es mit anderen Worten höchstens zum Postulat von religiös und sittlich leitenden,

[1]) Ueber die Inconsequenz in der Durchführung der Terminologie vgl. meine Bemerkungen in der Vorrede zu III, S. VIII.

die Vollendung der Heilsgeschichte verbürgenden Persönlichkeiten, welchen selbstverständlich eine auf die Tiefe des Weltgrundes wie auf die Höhe des Weltziels weisende Bedeutung im eminenten Sinne zukommt. Schöpferische Persönlichkeiten sind der geschichtlich gewordene Ausdruck des auf Immanenz Gottes in einer creatürlichen Geisterwelt gerichteten Schöpfungsgedankens selbst. Ob nun diese Genien in der Mehrzahl, gruppenweise, auftreten, worauf manche geschichtliche Vorkommnisse weisen könnten, oder ob Einzahl, ja Einzigkeit der Erscheinung zur Signatur göttlicher Kundwerdung gehöre und unter welchem geschichtlichen Namen sie in diesem Falle erfolgt sei, über alle diese Fragen entscheiden, lediglich kraft Werthurtheils, die geschichtlichen Religionen selbst. Die einzelnen Edelsteine erfahren an verschiedener Stelle verschiedene Schätzung, und alle zusammen auch Entwerthung dann, wenn eine einzige kostbare Perle den höchsten, ausschließlichen Preis errungen hat. Die benannten Größen zu dieser Rechnung, gleichsam detaillirte Auskunft über die persönlichen Beziehungen der Religion, bietet nur dieselbe Geschichte, welche in ihrem Gesammtverlauf den, als Succession in unser Bewußtsein fallenden, Reflex von ewig lebendigen Gottesgedanken und Gotteswirkungen bildet.

Von hier aus ist erst verständlich zu machen, was an einer früheren Stelle (S. 37) über die Ausfüllung des primitiven Gottesbegriffs gesagt worden ist. Derjenige Rückschluß, kraft dessen aus dem Weltgrund erst ein lebendiges Gottesbild wird, setzt einen tiefen Eindruck von jenem entscheidungsvollen Ernst voraus, welcher an dem Auftreten des persönlichen, des menschlichen Geschöpfs auf der Stufenleiter des Gesammtlebens der Welt haftet (S. 98). Hier, wo der animalische Lebensprozeß mit Naturnothwendigkeit zum moralischen (im weiteren Sinne des Worts) wird (S. 107 f.), stellt sich unvermeidlich die Schicksalsfrage, ob das soweit gediehene Geschöpf von da den Weg in eine noch weitere Höhe finden oder aber einen der vielen Abwege einschlagen wird, die wieder abwärts in die animalische Niederung führen. Im letzteren Falle gedeiht die Persönlichkeit, indem sie sich von der materiellen Natur bestimmen läßt, überhaupt gar nicht zu wirklichem Bestande heran; im anderen vermag sie sich dagegen zum Rang einer geistigen Größe zu erheben (s. S. 104 f.). Gerade nur auf dem Schwebepunkt zwischen beiden Möglichkeiten sich zu halten, ist dem Menschen versagt. Denn Menschsein bedeutet nur den Zustand eines labilen Gleichgewichtes; jede wirkliche Lebensäußerung läßt ein so gestelltes Wesen wieder abwärts zum animalischen Prinzip gravitiren oder sie führt es aufwärts, statt dem Thierischen dem Göttlichen zu. Auf den letzteren Begriff kommt es in diesem Zusammenhang

an. Wir bilden ihn als Ergebniß von mächtig wirkenden Eindrücken persönlicher Art; weil das Menschliche selbst nur ein Entweder-Oder ohne eigene Standfestigkeit, keinen Ruhepunkt, sondern nur einen Wegweiser darstellt, der die Wahl zwischen zwei Richtungen förmlich aufnöthigt, setzen wir nicht es, sondern das Göttliche als conträren Gegensatz zum Thierischen, und ohne in dieser Richtung intensiv wirksame Erfahrungen vom Göttlichen im Menschenleben würde ein gehaltvoller, d. h. ein sittlich fundamentirter, Gottesbegriff nicht zu erschwingen sein, niemals erreicht worden sein, würde es bei dem abstracten Schema des Unendlichen sein Bewenden haben.

Auch auf dem soeben angedeuteten Wege werden sich freilich als Letzterreichbares immer nur jene früher entwickelten, im Grunde anthropomorphisirenden Bestimmungen über Gott als Geist (s. S. 44f.), Gott als Liebe (s. S. 57), vielleicht auch über das Verhältniß von Persönlichkeit und Natur in ihm (s. S. 46f.) und Aehnliches herausstellen. Die Religion aber geht eben darin über die Metaphysik hinaus, daß sie diejenigen Menschen genau bezeichnet, über deren Anschauung das richtige Bild Gottes, wie es in einer bestimmten religiösen Gemeinschaft lebt, ursprünglich zu gewinnen war und fortdauernd allein lebendig zu erhalten ist. Am klarsten und durchsichtigsten hat sich dieses Verhältniß im Christenthum ausgestaltet, daher hier das dogmatische Denken der menschlichen Gestalt des Religionsstifters den Werth Gottes selbst verleihen konnte, dessen durchschlagender persönlicher Charakterzug eben nur von jener geschichtlichen Erscheinung aus erschlossen worden, faßbar und aussprechbar geworden ist. Nur eben so weit ist eine Christologie, ist überhaupt eine Theorie von Würde und Stellung des Religionsstifters speculativ zu begründen, als aus dem historisch erkennbaren Geistesleben und Geisteswirken des religiösen Heros rückwärts auf einen entsprechenden Inhalt in dem sich realisirenden göttlichen Bewußtsein und Weltzweck geschlossen wird. Dagegen ist es lediglich eine Glaubensthat, ein Act persönlichen Vertrauens, ein religiöses Werthurtheil, wenn nun gerade in einem bestimmten Einzelwesen, wie dasselbe in unserem Fall zur Zeit des Augustus und Tiberius in Palästina aufgetreten ist, die oberste führende Persönlichkeit, der Schöpfer einer definitiven Heilsära gefunden wird und wenn diejenigen Qualitäten Gottes, auf welche von jenem geschichtlichen Charakter- und Lebensbild aus geschlossen wird, als eigentlicher Herzpunkt des offenbar werdenden Charakters und Lebens Gottes gelten. Auf diesem Wege kann ein individuelles Dasein ewige Bedeutung für die religiöse Beurtheilung gewinnen. Aber es ist Luther's größter speculativer Gedanke, daß er neben und hinter dem offenbaren den

verborgenen Gott bestehen ließ, wie es seine größte religiöse That ist, daß er das Interesse des Glaubens ganz auf die Offenbarungsseite concentrirte. Aber auch für R. war ja trotz aller speculativen Fundamentirung der Christologie die Christuspersönlichkeit selbst „ein schlechthin unerfindbares Datum", also auch ein unconstruirbares Ereigniß, welches er als Prediger mit einer religiösen Inbrunst feierte, davon die speculativen Bestimmungen der Ethik nur einen ziemlich farblosen Niederschlag bilden. Und selbst dieser ist wieder nur scheinbar rein aus der Bewegung des Begriffs erzeugt. So durchaus findet die Religion ihr volles Genüge im Blick auf das, was wir im Ausdruck Reposition zusammengefaßt haben; die Speculation aber kennt dahinter auch die Contraposition mit ihren Folgen. Zum Gottesglauben gehört nur ersteres, zum Gottesbegriff durchaus auch letzteres Moment.

Was gegen diese Grundunterscheidung, die sich uns in Anlehnung an R.'sche Gedanken aufgedrängt hat, geltend gemacht werden wird, ist leicht im Voraus zu sagen. Wir formuliren die beiden Hauptinstanzen gleich selbst. Zunächst der Einwand, daß die Zurückführung des Welträthsels auf die beiden Actionen der Contraposition und Reposition in dem Gottesbegriff trotz der betonten Einheit des letzteren zugleich ein dualistisches Moment hereintrage. Darin haben wir nun freilich schon früher (s. S. 55) gerade einen Vorzug gefunden. Die obersten Ansprüche des Monotheismus sind gewahrt, ohne daß darum der schwer empfundene Contrast, welchen das Geschick des Naturwesens Mensch zu seinem persönlichen Lebensgefühl bildet, in der Weise eines realistischen oder idealistischen Monismus verschleiert wäre. Wurzelt dieser Gegensatz zuletzt in Gott selbst, der das eine Mal als Weltgrund, das andere Mal als Weltzweck gedacht wird, ohne daß es möglich wäre, beide Functionen als durchaus aufeinander gestimmt und eingerichtet zu erweisen, so thut das seiner Einheitlichkeit noch viel weniger Eintrag, als die klaffenden Spalten und Risse, die heterogenen Elemente, die Zwiespältigkeit und Doppeltschichtigkeit, wie sie uns im Personbild bedeutender Menschen fast regelmäßig begegnen, die persönliche Einheitlichkeit dieser Menschen irgend beeinträchtigen. In der fortwährenden Verarbeitung und Bewältigung der Antinomie äußert sich vielmehr gerade ihre Lebensenergie, bewährt und bestätigt sich überhaupt ihre ganze Existenz. Eben darum liegt der Gottesbegriff schließlich immer wieder jenseits aller menschlichen Fassungskraft, weil in ihm Gegensätze Zusammenfassung suchen, die an fundamentaler Bedeutung weit hinausgehen über Alles, was die Erfahrung auf dem persönlichen Lebensgebiet von Klüften und Abgründen darbietet. Bleibt so in der

letzten Ferne des speculativen Denkens über Gott und Welt noch ein Fragezeichen aufgerichtet, so bedeutet dieses eben nur die Endlichkeit und Unzulängkeit auch jener, wie aller menschlichen Gedanken. Auch bei R. lesen wir: „Das Sein des Absoluten muß für die Creatur als solche schlechthin incommensurabel sein wegen der in ihrem Begriff selbst mit liegenden Relativität ihres Seins oder näher Endlichkeit."

Unter allen Umständen dürfte es richtiger sein, die in Rede stehende Incompatibilität zwischen Naturleben und persönlicher Existenz gerade wie sie ist, in ihrer ganzen schroffen Unvermitteltheit, in das innere Weltbild aufzunehmen, sie vom Gedanken Gottes als dem Unendlichen, darin allein Parallelen zusammenlaufen können, aus ganz in Ordnung zu finden, als wenn man jenes Bild durch absichtlich herbeigeführte Erblindung des rechten oder des linken Auges in einen einheitlichen Rahmen einzwängen, die Weltanschauung auf einen Einheitspunkt hinauftreiben wollte, welcher zugleich den absoluten Ruhepunkt, den ewigen Stillstand bedeuten würde. Es gilt in dieser Beziehung, dem gewaltsam verfahrenden Centralisationssystem des, um jeden Preis einheitlichen Abschluß erzwingenden, Monismus gegenüber die zum guten Theil moralisch bedingten Ansprüche des Dualismus zu beachten und zu befriedigen.

Nun aber die zweite Anklage, die mehr auf Naturalismus oder Pantheismus lautet. Es werde — wird man finden — durch Aufnahme des Zweischlags von Contraposition und Reposition in den speculativen Gottesbegriff der unerschöpfliche Reichthum der Gedanken und Werke Gottes zum monotonen Echo eines aus Schlag und Rückschlag bestehenden ontologischen Mechanismus. Darauf ist zu antworten, daß wie auf der einen Seite die grenzenlose Naturwelt mit ihrer unpersönlichen Majestät, so auf der andern die unerschöpfliche Fruchtbarkeit an persönlichem Dasein, wie es aus dem Strom der geschichtlichen Menschengeschichte auftaucht, vielmehr ganz geeignet dazu sind, in das schwache, zwischen seine grauen Wände gebannte, Menschengehirn einen zitternden Schimmer von der, alle unsere Gedanken zum Stillstande bringenden, aller Leistungen der Phantasie spottenden, alle Vergleiche und Bilder niederstürmenden, Intensität und Kraftfülle zu werfen, womit jene beiden Herzschläge, kraft deren Gott für sich selbst da ist, das Lebensblut ewig hinaustreiben und wieder zurückrufen. Aber freilich in ganz verschiedenen Tonarten dringen uns die Unendlichkeit des Weltgrundes und die Unendlichkeit des Weltzweckes zu Herz und Gemüth. Dort der Titanengesang der elementaren, der ruhelos schaffenden, der ebenso freigebig beglückenden wie mitleidslos zerstörenden,

Kräfte, dem wir bald mit schwellendem, bald mit erstarrendem Herzen zuhören. Hier das „neue Lied", das unsterbliche, allein ewige Liebeslied, das die Seele wieder löst auch in der versteinerten Niobe; die Kunde von Vergebung für schwere Schuld, von Heilung für verzweifelte Gebrechen, von Krönung des armen Lebens mit Gnade und Barmherzigkeit. Erst auf dieser zweiten Hemisphäre liegt die Domäne der Religion. Hier arbeitet die Glaubenslehre, welche es grundsätzlich nicht mit dem verborgenen Gott zu thun hat, sondern mit dem offenbaren. Dieser aber handelt mit den Menschen in derselben reichbewegten Fülle geschichtlicher Ereignisse, für welche das speculirende Denken um der Incommensurabilität des hier ausschlaggebenden persönlichen Momentes willen nur den blendenden Metallspiegel, darauf die Gestalten vorüberziehen, herzustellen vermag. Und sie thut das, wie wir jetzt noch bestimmter sagen können (vgl. oben S. 32 f.), lediglich im Dienst eines theils wissenschaftlich, theils künstlerisch gerichteten Triebes und Dranges nach einheitlicher und zusammenhängender Weltanschauung. Der religiöse Mensch, d. h. der die Wahrheit als praktische Orientirung in der Welt Gottes kennende, kann ohne solche Weiterungen des Bewußtseins leben; der Wahrheit im Sinn der Harmonie seiner Begriffswelt suchende nicht. Denn die Resonanz, welche die ganze und volle Wirklichkeit mit allen ihren Dunkelheiten und Härten im Gemüth und Verstand findet, treibt immer wieder über die ziemlich nichtssagenden Formeln hinaus, mit welchen die herkömmliche Dogmatik alle von der unmittelbaren Heilserfahrung noch unerledigt belassenen Fragen beiläufig zu berühren, beziehungsweise niederzuschlagen pflegt. Ihre pièce de résistance findet die Dogmatik in der Soteriologie. Alle ontologischen Erörterungen offenbaren nur ihre Schwäche. Eine reinliche Auseinandersetzung zwischen beiden Prinzipien mag ihre großen Schwierigkeiten haben. Ein Theologe wie R. liefert den Beweis dafür, daß sie sich wenigstens in Form einer Personalunion zusammenfinden können.

Fünfter Abschnitt.

Tugendlehre.

1. Die Tugend als Ideal.

Die Originalität der Lehre R.'s erschöpft sich in den bisher abgehandelten Stücken. Was noch folgt verträgt eine rascher und summarischer zu Werke gehende Reproduction. Insonderheit nimmt die sog. Tugendlehre zwischen der Güter- und der Pflichtenlehre auch äußerlich einen verhältnißmäßig kleinen Raum ein. Tugend heißt die eigenthümliche Beschaffenheit, vermöge welcher das menschliche Individuum zur Lösung der sittlichen Aufgabe, soweit sie auf seinen besonderen Antheil kommt, tauglich ist. Jene Lösung der sittlichen Aufgabe besteht nun aber in der Realisirung des höchsten Gutes, die spezifische Tüchtigkeit zur Mitarbeit daran in der normalen sittlichen Entwickelung des Individuums.

Als Begriffsbestimmung der Tugend ergibt sich also diejenige Bestimmtheit des Individuums, vermöge welcher dasselbe in dem normal und also auch stetig verlaufenden Prozeß der Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit begriffen ist. Dieser Prozeß ist einerseits ein Prozeß der Zueignung der eigenen materiellen Natur des tugendhaften Subjects, sodann aber, da hiermit für dasselbe unmittelbar zugleich auch die reale Möglichkeit der Zueignung der ihm äußeren materiellen Natur gegeben ist, ebenso wesentlich auch dieser letzteren, andererseits ein Prozeß der Zueignung dieser materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit beides, wie sie theils die eigene individuelle des zueignenden Subjectes, theils die universelle und in allen Einzelwesen identische ist.

R. meint, der Gedanke, daß die Tugend in dem menschlichen Individuum wesentlich ein Zugeeignetsein seiner sinnlichen Natur an seine Persönlichkeit ist, habe schon dem Aristoteles vorgeschwebt, wenn er ihn gleich auf mißverständliche Weise formulirte. Diesem war nämlich die

Tugend die Einheit der empfindenden und der denkenden Seele, so daß jene als Neigung, Leidenschaft u. s. f. das vollbringt, was diese befiehlt. Eben deßhalb erhob er gegen Sokrates und Plato den Vorwurf, sie hätten die Tugend zu einer bloßen Wissenschaft gemacht und dabei das Alogische übersehen.

Nach einer anderen Seite hin berührt die obige Begriffsbestimmung sich auch wieder mit dem besonders im vorigen Jahrhundert beliebten und neuerdings wieder in Aufnahme gekommenen Glückseligkeitsprinzip. Weil nämlich der sittliche Entwickelungsprozeß des Individuums zugleich ein Prozeß der Erzeugung von Eigenthum, das Eigenthum aber unmittelbar zugleich Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (näher Begeisterung) ist, so ist die Tugend wesentlich auch Glückseligkeit (nämlich eben als Begeisterung, unter der religiösen Bestimmtheit Gottbegeistertheit), und es decken sich in dem Tugendhaften seine Glückseligkeit und seine Gottbegeistertheit schlechthin. Dieser Eudämonismus steht somit im engsten Zusammenhang mit dem ethisch-religiösen Grundcharakter des Systems. Anstatt nämlich — wie das auch seither wieder versucht worden ist — die Tugend als das einem egoistisch gearteten Grundstamm künstlich aufgepfropfte Edelreis zu behandeln, also eine Art von verfeinertem Selbstgenuß darin zu finden, weist R. in der Glückseligkeit vielmehr eine, sobald sie nicht sinnlich verstanden wird, naturnothwendige Begleiterscheinung alles tugendhaften Handelns nach. Weil die Tugend die eigenthümliche sittliche Beschaffenheit des Individuums ist, vermöge welcher es zur Production des höchsten Gutes spezifisch geeignet ist, diese Beschaffenheit aber sofort aufgehoben sein würde, sobald das stetige Produciren jenes Gutes erlahmte: so ist mit der Tugend unmittelbar zugleich ein stetig anwachsender Theil des höchsten Gutes gegeben, nämlich der spezifische Antheil des tugendhaften Individuums an demselben, und das eben ist seine Glückseligkeit. „Nur der Tugendhafte also kann wahrhaft glücklich sein; denn nur er ist mit seinem Leben in der Production des höchsten Gutes miteinbegriffen. Die Glückseligkeit ist der Totalreflex des gesammten sittlichen Seins des Individuums in seinem Selbstbewußtsein als individuellem, eine Bestimmtheit seines, alle einzelne Lebensmomente begleitenden, allgemeinen individuellen Lebensgefühls." Insofern ist also mit Spinoza zu sagen: Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus.

Das System der Tugenden erbaut sich klar und symmetrisch auf der Basis der bereits festgestellten ethischen Grundbegriffe. Ist die Tugend normale Kräftigkeit der Persönlichkeit in ihrem Verhältnisse zur materiellen Natur, so gestaltet sie sich, wo die letztere als die eigene

gedacht ist, zur Selbstbeherrschung, zur Macht dagegen, wo jene die dem tugendhaften Subject äußere ist. Ebenso ist die Tugend wesentlich Liebe, insofern die Vollziehung der unbedingten Gemeinschaft mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen sich als absolute Bedingung der normalen Entwickelung ergeben hat; sie ist weiterhin Gebildetheit und endlich Frömmigkeit — aus Gründen, die sich aus der im ersten Theile der Güterlehre entwickelten Lehre vom moralischen Prozesse, insonderheit von der Individualität von selbst ergeben (vgl. besonders 3 5—7).

Solcherlei materialen Begriffsbestimmungen treten weiterhin auch formale gegenüber. Da die Tugend das Bestimmtsein der materiellen Natur des Individuums durch seine Persönlichkeit bedeutet, die materielle Natur in dieser Bestimmtheit uns aber schon früher als Sinn und als Kraft entgegentrat: so ist die Tugend wesentlich das normale Sinn und Kraft Gewordensein der materiellen Natur des Individuums, d. h. sittliche Gesinnung und sittliche Fertigkeit — jene als vergeistigtes Selbstbewußtsein, diese als vergeistigte Selbstthätigkeit des Individuums. In dieser, wieder von Schleiermacher übernommenen, Doppelgestalt ist die Tugend wirklicher Habitus geworden, in welchem Absicht und Zweck, Vorsatz und Ausführung immer ineinander sind.

Scheinen hier zuweilen mehr dialektische Exercitien als ethische Studien vorzuliegen, so wird die Sache actueller, wenn nun weiterhin vom Charakter zu reden ist, d. h. von der normalen zweiten oder sittlichen Natur, welche eben dadurch zu Stande kommt, daß die Individualität als von dem Individuum selbst in normaler Weise gesetzt, d. h. als Werk seiner eigenen vernünftigen und freien Selbstbestimmung erscheint. „Der Charakter ist so die durch das Individuum selbst (als Person) aus ihrer ursprünglichen Materialität heraus vergeistigte Individualität." Denn der sittliche Prozeß als normaler ist ja ein Prozeß der Erzeugung von Geist. Als Geist eben ist der Charakter jene Kräftigkeit der Persönlichkeit im Verhältniß zur materiellen Natur, darin das Wesen der Tugend gefunden sein wollte. Ist dieser Charakter anfänglich kaum noch von Naturell und Temperament zu unterscheiden, so stellt er sich doch je länger je mehr als jene anstrengungsvoll erworbene, beharrliche und eigenthümliche Bildung des Verstandes und Willens heraus, welche in letzter Instanz allein den sittlichen Werth des Individuums ausmacht.

Niemand kann sich einen beliebigen Charakter beilegen; aber die individuell differenten Tugenden aller Einzelnen gehören doch wesentlich zusammen. Die vielen besonderen Tugenden der Individuen bilden zusammen einen Organismus, ein System von Tugenden, welches R. in

ausgeführter und bis in die einzelsten Verzweigungen des Begriffs genau eingehender Darstellung aufbaut. Das Prinzip der Besonderung der Tugenden liegt wieder in den beiden sich kreuzenden Gegensätzen des Selbstbewußtseins und der Selbstthätigkeit einerseits, der Individualität und der Universalität andererseits. Die Tugend des Selbstbewußtseins in ihrer Vollendung ist die Vernünftigkeit, die der Selbstthätigkeit die Freiheit. Wenden wir darauf den früher gefundenen Gegensatz der individuellen Differenz und der universellen Identität an, so landen wir glücklich auf dem Boden der Geschichte der Ethik, die von vier Cardinaltugenden zu erzählen weiß. Es erscheint nämlich in der individuellen Bestimmtheit die Vernünftigkeit als Genialität, die Freiheit als Originalität, in der universellen Bestimmtheit jene als Weisheit, diese als Stärke. Alle vier Tugenden werden dann wieder nach weiteren Gesichtspunkten in sich zerlegt und auf diese Weise ein Netz von Begriffsbestimmungen gewonnen, auf dessen Durchkreuzungspunkten sich immer neue Begriffe und Namen von Tugenden erzeugen. Zugleich zeigt sich, daß sie alle in einer bestimmten Beziehung zu den vier Hauptsphären der sittlichen Gemeinschaft stehen. Denn wie die Genialität wesentlich die Tugend des Kunstlebens ist, so auch der Muth, die Sanftmuth, Schamhaftigkeit, Anmuth, das Mitgefühl, Vertrauen, die Aufrichtigkeit, das Ehrgefühl, Zartgefühl und die Demuth. Wie die Weisheit die Tugend des wissenschaftlichen Lebens repräsentirt, so auch die Besonnenheit, Unbefangenheit, Nüchternheit, Lehrhaftigkeit, das Wohlwollen, die Billigkeit, Wahrhaftigkeit, der Edelmuth, die Klugheit und Gläubigkeit. Wie als die eigentliche Tugend des geselligen Lebens die Originalität auftritt, so auch die Tapferkeit, Enthaltsamkeit, Keuschheit, Würde, Uneigennützigkeit, Treue, Bescheidenheit, Ehrliebe, der Anstand und die Gewissenhaftigkeit. Wie endlich die Stärke als Tugend des öffentlichen Lebens erkannt wird, so auch die Beharrlichkeit, Geduld, Mäßigung, Beredsamkeit, Wohlthätigkeit, Großmuth, Gerechtigkeit, Hochherzigkeit, Geschicklichkeit und Folgsamkeit gegen Gott.

Es würde zu weit führen, die ebenso kunstreich wie zuweilen auch pedantisch aufgebaute Symmetrie dieser Construction in's Einzelne zu verfolgen. Schon die gegebene Aufzählung erweckt Zweifel, ob hier im Einzelnen überall die richtige Etikette dem entsprechenden Fache aufgeklebt worden sei. Man kann beispielshalber wohl fragen, ob, was wir Anmuth nennen, zu definiren sei als „die Gewichtigkeit der Empfindung, d. h. die Tüchtigkeit des Individuums, auf das individuelle Selbstbewußtsein, d. i. die Empfindung der Andern zu wirken, sie seiner eigenen Empfindung gemäß, mithin überhaupt seiner Absicht gemäß be-

stimmend (einnehmend)". Aber neben solchen zuweilen schief gegriffenen Titulaturen für die unbenannten Größen, welche sich aus der abstracten Rechnung ergeben haben, begegnen auch wieder Wegweiser mit überraschenden Orientirungen. So erscheinen Genialität und Originalität als die Grundtugenden auf der Seite der individuellen Differenz. „Sollen denn aber Alle genial und originell sein? In der That, wiewohl in sehr verschiedenem Grade. Nur sofern das Individuum genial und originell ist, vermag es wirklich einen eigenthümlichen und spezifischen Beitrag zur Lösung der sittlichen Aufgabe oder zur Realisirung des höchsten Gutes zu liefern, und nur insofern hat es also eine wirkliche Bedeutung für die sittliche Gemeinschaft und zählt wirklich mit in der Menschheit. Genialität und Originalität kommen auch schon bei dem Kinde zum Vorschein, und bei ihm oft am reinsten, nämlich jetzt, bei der Abnormität der sittlichen Entwickelung. Viele geniale und originelle Kinder sind erwachsen höchst gewöhnliche Menschen."

Fassen wir, um ein anderes Beispiel zu wählen, die Genialität und Originalität auf unter dem Allgemeinbegriff der Tugend als normaler Kräftigkeit der Persönlichkeit, so resultiren die Tugenden des Muthes und der Tapferkeit. Was R. darüber der Erfahrung abgelauscht hat, kleidet er in folgendes Urtheil: „Ohne frischen Muth gibt es keinen Künstler und keine Empfänglichkeit für die Kunst. Eine Schlafmütze ist nicht zu brauchen im Kunstleben. Ein tapferes Wesen aber ist eine besondere gesellige Zierde. Es ist nicht zufällig geschehen, daß im geselligen Leben gerade der Kriegerstand eine so bedeutende Rolle spielt. Ohne dieses Element wird es nur zu leicht schaal. Der Uniformrock und die soldatische Manier für sich allein thun freilich die Sache nicht, sondern das wirkliche frische ritterliche Wesen thut's."

Ein mit Genialität und Originalität verwandter Begriff ergibt sich aus dem Kapitel über die Entwickelung der Tugend, welche beim Einzelnen in genauem Verhältnisse zu dem Fortschritt des Gemeingeistes steht, von dem er getragen wird. Der fragliche Begriff ist der des Talentes, in seiner Culmination aufgefaßt des Genies. Es gibt Genialität ohne Genie, nicht aber Genie ohne Genialität. Genie und Talent aber haben darin ihren Grund, daß in jedem tugendhaften Individuum ein spezifisches Uebergewicht einzelner besonderer Tugenden über andere statt hat. Deßhalb bleibt die Tugend doch auf jeder Stufe ihrer Entwickelung Harmonie, und einen sittlichen Defect begründet auch jenes Uebergewicht nicht, theils weil innerhalb der sittlichen Gemeinschaft jedes Minus seine vollständige Ergänzung besitzt in einem sittlichen Plus anderer Individuen, theils weil innerhalb des Individuums die durch die

Verschiedenheit der Talente gesetzte Disharmonie durch sittliche Bearbeitung zu überwinden und in vollen Einklang aufzulösen ist — eine Aufgabe, die mit der Bildung des Charakters zusammenfällt. „Eben deßhalb, weil mit dem Talent von vornherein in dem Individuum eine Disharmonie seines sittlichen Lebens angelegt ist, ist im Fall der Abnormität der sittlichen Entwickelung gerade bei hervorragenden Talenten sittliche Zerrissenheit eine so gewöhnliche Erscheinung." Aber eben diese Bemerkung erinnert daran, daß der Dualismus der Güterlehre sich in der Tugendlehre einfach wiederholt. Wir haben nämlich bisher lediglich die Tugend als Ideal kennen gelernt und vorausgesetzt, daß ihre Entwickelungsverhältnisse die normalen seien, während sie doch in Wirklichkeit mit Nothwendigkeit abnorme Beschaffenheit aufweisen.

2. Die Tugend in ihrer concreten Wirklichkeit.

Diejenige Bestimmtheit, vermöge welcher das Individuum in einem abnorm und folglich auch nicht stetig verlaufenden Prozesse der Zueignung der materiellen Natur begriffen ist, heißt Untugend. Untugend ist die Untüchtigkeit zur Arbeit an der Realisirung des höchsten Gutes, und so werden nunmehr die materialen und formalen Begriffsbestimmungen des Wesens der Untugend, es wird das System der Untugenden, es werden die Entwickelungsverhältnisse der Untugend ganz in Analogie und symmetrischem Parallelismus mit den entsprechenden Abschnitten der Lehre von der Tugend behandelt; nur daß aus den unübersehbaren quantitativen Differenzen, in welchen die Untugend an den verschieden gearteten menschlichen Individuen zur Erscheinung kommt, immer deutlicher als qualitativer Gegensatz der der bloßen Untugend und des eigentlichen Lasters sich herausbildet. Und zwar kann eine und dieselbe abnorme sittliche Gesinnung und Fertigkeit in dem Einen, weil er sich mit ihr in ausgesprochenem Kampfe befindet, Ersteres, im Anderen, weil er dazu seine persönliche definitive Zustimmung gegeben hat, Letzteres sein.

Der genaue Parallelismus, die unverdrossen, ja fast unbarmherzig durch alle Theilungsglieder durchgeführte Symmetrie der Anlage hat, ähnlich wie bei Schleiermacher, ohne allen Zweifel etwas Ermüdendes, und es regt sich immer wieder der Wunsch, es möchte doch auch hier die Doppelconstruction einer einheitlichen Darstellung Platz machen. Wozu nur wird dieses Musikstück zuerst correct, dann aber noch einmal, jedoch mit gleichmäßig durchgeführter Herabsetzung aller Noten gespielt? Doch fehlt es auch hier nicht an Concessionen an die, jeden Sprung in der natürlichen wie in der sittlichen Welt verleugnende, Wirklichkeit. So wenn ausdrücklich eingeräumt wird, daß, wo das Maaß des Wider-

standes gegen den sündigen Hang im Steigen begriffen ist, der Untugendhafte „eine höchst edle und Ehrfurcht gebietende Erscheinung" darstellen könne; wenn ferner „das Dasein relativer und subjectiv gemessen sehr hoch anzuschlagender Tugend" innerhalb des natürlichen Lebens anerkannt, und Augustin's Satz virtutes paganorum splendida vitia als „ein durchaus schiefer und irreleitender Ausdruck" verworfen wird. Ganz insonderheit aber wird ein durchgeführter Dualismus abgelehnt mit der öfters, namentlich auch am Schlusse der Darstellung vom „Wesen der Untugend" angebrachten, Bestimmung, daß die individuellen Untugenden keineswegs etwa so, wie die individuellen Tugenden, zusammen ein organisches Ganze, eine Einheit bilden. Vielmehr zeigt sich auch von dieser Seite her, daß „ein wirkliches Reich des Bösen undenkbar ist, so unvermeidlich es auch für die Bösen ist, die Realisirung eines solchen Reiches anzustreben". Wie es in dem einzelnen Individuum zu einem vollständigen Ineinandersein der untugendhaften Gesinnung und der untugendhaften Fertigkeit, zu einer völligen Consequenz im Bösen schon deßhalb nicht kommen kann, weil ein vollständiges Ineinander der persönlichen Functionen, also eine vollendete Entwickelung der Persönlichkeit überhaupt auf der abnormen Bahn nicht zu erzielen ist, so kommt es auch im Großen und Ganzen zu keiner organischen Einheit aller individuellen sittlichen Unvollkommenheiten. Letztere sind und bleiben vielmehr nur „Verzerrungen und Verkrüppelungen der vielen einseitigen und beschränkten Ausprägungen des menschlichen Geschöpfes". Dann aber stehen wir wieder vor der alten Frage, ob die Verkrüppelung, zumal wenn sie als eine aus den thatsächlichen Existenzbedingungen mit Unvermeidlichkeit resultirende erkannt ist, als ein eigenthümlicher Lebensprozeß neben der normalen Entwickelung aufzutreten vermag. In Wirklichkeit liegt eben zwischen der abnormen und der normalen Entwickelung noch etwas in der Mitte, das ist die sich normalisirende. Unter den Begriff einer solchen stellt R. die „Tugend des neuen Menschen", welche daher überall nur eine „relative Tugend" ist. Diese „kraft der Erlösung aus der Abnormität in die Normalität umbeugende (die sich normalisirende) Entwickelung der Menschheit" tritt nun aber in der Lehre von den „Entwickelungsverhältnissen der Untugend" gelegentlich geradezu als die normale der abnormen, welche im Uebrigen dort beschrieben wird, gegenüber (vgl. § 727 der zweiten, § 735 der ersten Auflage). Daraus folgt, daß unter „abnormer Entwickelung" keine andere verstanden sein kann, als diejenige, welche eingetreten sein würde, wenn die Erlösung nicht eingetreten, d. h. wenn der zweite Adam nicht aufgetreten, d. h. wenn die Schöpfung der Menschheit und der Welt

unvollendet geblieben, d. h. wenn der Begriff Gottes nicht zu Ende zu denken wäre, d. h. schließlich, wenn man dem Denken in der Mitte seiner Bahn Stillstand auferlegen wollte und Undenkbares überhaupt noch denken könnte.

3. Die Tugend des neuen Menschen.

Was nun trotzdem, daß hier die untersten Fundamente seines Systems zu bersten drohen, den Verfasser der Ethik bestimmt, bei dem dualistischen Grundschema zu verharren, ist offenbar kein allgemein speculatives, sondern ein individuell religiöses Interesse. Die Sache liegt ähnlich wie in der Christologie und bildet nur eine entsprechende Begleiterscheinung dazu. Denn nur auf solchem Wege läßt sich als Ergebniß der untugendhaften Entwickelung die Entstehung eines sittlich abnormen Menschen, eines Menschen der Sünde, eines „alten Menschen" aufstellen, so nur die Aufhebung der Untugend als „eine totale einerseits Umkehr und andererseits Umarbeitung und Umwandlung desselben", als „Erzeugung eines neuen, sittlich normalen Menschen" vorstellen; so nur wird aus der bildlichen Bezeichnung „Wiedergeburt" volle Wirklichkeit und entspricht das in derselben gesetzte Wunder geradezu dem Wunder, als welches in der Güterlehre das Auftreten des neuen Adams erschien. Darum wird auch selbst das Verständniß für dieses Hauptwunder erst wieder durch eine übernatürliche Einwirkung Gottes auf das menschliche Bewußtsein ermöglicht (s. S. 188).

Damit also sind wir von dem Boden der Speculation auf den Boden des Dogmas hinüber-, bezw. herabversetzt. Bezeichnender Weise nimmt die Construction der Tugendlehre, sobald sie zur „Tugend des neuen Menschen" vorgeschritten ist, eine Wendung, vermöge deren sie sich mit der Lehre der lutherischen Scholastik fast Schritt für Schritt deckt. In concreto ist nämlich der Tugendhafte allein der, welcher der subjectiven Aneignung der objectiv gegebenen Erlösung persönlich theilhaftig geworden ist; eine solche Aneignung kann aber nur vermöge eines Actes voller und unbedingter Selbstbestimmung des Menschen erfolgen; ist aber in diesem die Persönlichkeit durch die Sünde alterirt, so leuchtet die Unmöglichkeit eines solchen ernstlichen und aufrichtigen Entschlusses, sich zu bekehren, ein. Um von der Sünde frei werden zu können, müßte er thatsächlich schon frei von derselben sein. Ist er es nicht, so kann er es nur werden vermöge eines, von Gott in ihm primitiv hervorgerufenen und in seinem ferneren Verlaufe wirksam bethätigten, sittlichen Prozesses, welcher aber auf seinem Ursprungspunkt als ein ausschließlich religiöser Hergang zu denken ist. Auch die nähere Ausführung dieses

Grundgedankens ist einfach nach dem Modell der Lehrartikel von der gratia applicatrix, von der conversio und dem status salutis ausgearbeitet. Wenn die Kirchenlehre das Heilsprinzip als göttliche, die Menschheit mit sich einigende Person denkt und daher für die Erwirkung der Versöhnung überhaupt die göttliche Persönlichkeit des Sohnes, für die Aneignung der Erlösung aber die göttliche Persönlichkeit des Geistes in Wirksamkeit treten läßt, so ist R. allerdings vermöge seiner heterodoxen Trinitätslehre in dem Vortheil, beide persönlichen Ausgangspunkte zusammenfallen zu lassen, da ihm ja der „heilige Geist" die geistige Natur des Erlösers ist. Insofern Christus vermittelst dieser im Menschen zunächst auch wieder gerade auf die Natur, den geistigen Organismus desselben wirkt, findet R. die dogmatische Bezeichnung der göttlichen Gnadenwirkung als influxus Dei physicus „sehr treffend". Andererseits muß doch auch hier wieder der Begriff eines wirklich sittlichen Prozesses gewahrt bleiben; es muß die Wirksamkeit Gottes, die als erster Impuls und bleibendes Prinzip der Entsündigung des Individuums zu denken ist, auch wieder als ein eigenes Handeln des Individuums zu denken sein, und so stehen wir richtig vor derselben Aufgabe, welche sich der den Synergismus auf der einen, den Determinismus auf der anderen Seite ausschließenden Kirchenlehre gestellt hatte. In der That wird auch von R. der Synergismus abgelehnt, indem selbst die Empfänglichkeit für die göttlichen Gnadenwirkungen als eine von Gott gewirkte gefaßt ist, da der abnorme sittliche Prozeß es nur zum Bedürfniß solcher Gnadenwirkungen bringt. Daraus resultirt, wie man sieht, der dogmatisch correcte Begriff der gratia praeveniens sive praeparans, welche nichts voraussetzt als die rein natürliche, psychologische Erregbarkeit, in welcher eine Selbstbestimmung des Menschen noch gar nicht mitgesetzt ist. R. selbst citirt hier die capacitas mere passiva der Concordienformel. Ganz dem dogmatischen Programm entsprechend werden wir dann aber auch auf die vocatio als Thätigkeit der gratia praeveniens geführt und erfahren, daß dieselbe ordnungsmäßig eine mediata, d. h. durch das Hören des Wortes Gottes vermittelte ist. Wird nämlich in dem Menschen nichts vorausgesetzt, als irgend ein Maaß von Lebendigkeit des Selbstbewußtseins, so bedarf es, um von da auf das abnorm herabgestimmte Gottesbewußtsein und von diesem wieder auf die Gottesthätigkeit zu wirken, schlechterdings einer von außen herkommenden, religiösen Anregung, d. h. einer göttlichen Offenbarung (s. S. 186), „wobei es im Wesentlichen völlig gleich gilt, ob eine solche äußere Offenbarung unmittelbar oder mittelbar an den Menschen gelangt, d. h. ob durch einen wirklich neuen geschichtlichen Offenbarungshergang oder durch die anschauliche Vorführung einer bereits

vergangenen Offenbarungsgeschichte vor sein Selbstbewußtsein". Zwingendes hat die ihm gewordene Kunde vom Evangelium nichts für seine Selbstthätigkeit, aber sie kann die, an sich noch rein natürlich wirkende, Veranlassung werden, daß der ganze Heilsprozeß im Menschen in Bewegung geräth. Ist aber auf diese Weise vermöge der Annahme der Berufung ein bestimmter wirklich empfänglicher Punkt im Menschen gegeben, an welchen die Gnade anknüpfen kann, so fängt jetzt erst die Wirksamkeit der letzteren recht an, indem die, durch einen außerordentlichen Reiz von außen her angeregte, Gottesfurcht und Reue sich in dem Selbstbewußtsein des natürlichen sündigen Menschen gar nicht zu erhalten vermöchten, wofern nicht an die Stelle der von außen her wirkenden jetzt eine innerlich, Erleuchtung und Zerknirschung wirkende Gnade treten würde. Hier haben wir also gleichfalls wieder einen bekannten Artikel aus der Dogmatik, nämlich die gratia operans sive convertens; denn auf dem Wege einer, durch Gott herbeigeführten, spezifischen Steigerung jener Gnadenwirksamkeit ist wenigstens ein Moment sowohl wirklich vollkräftigen Gottesbewußtseins und mit ihm des Selbstbewußtseins, als auch wirklich vollkräftiger Gottesthätigkeit und mit ihm der Selbstthätigkeit zu erreichen, und sobald dies zu Stande gekommen ist, ist die Bekehrung eingetreten. Wie aber der Begriff der Bekehrung auf einen Act der vollen Selbstbestimmung des Menschen, so weist der sachlich damit zusammenfallende Begriff der Wiedergeburt auf einen, jenen in sich schließenden, Act Gottes hin. Wiedergeburt heißt derselbe, sofern seine unmittelbare Wirkung die Entstehung heiligen Geistes im persönlichen Lebensgrunde des Individuums ist und der Vorgang mithin den Anfang einer wirklichen Geistwerdung, also der Umgebärung seiner Natur aus der Materie in den Geist darstellt. Dieser Act, zu denken als eine durch göttliche Gnadenwirkung ermöglichte vollkräftige Function der Persönlichkeit, hat darum nichts Magisches an sich, weil dadurch der Mensch nur auf eine Höhe gehoben wird, welcher seine eigene Selbstbestimmung von Anfang an zustrebte, freilich bisher in ohnmächtiger und deßhalb erfolgloser Weise. Lesen wir dann weiter, daß die conversio in die Momente der contritio und der fides, und zwar letztere als salvifica gefaßt, zerfällt; daß eine annäherungsweise Ueberwindung des sündigen Hanges auch im Bekehrten nur vermöge der sich in ihm fortsetzenden Gnadenwirksamkeit (gratia cooperans) möglich ist, an welche sich der menschliche Wille nur anschließt, wie „die Concordienformel sehr richtig erkannt hat dem Synergismus gegenüber"; daß aber auch beim Bekehrten noch Sünde in der Form von Schwachheitssünde vorkommt: so müssen wir erstaunt fragen, ob denn den altlutherischen Theologen wirk-

lich eine solche Virtuosität des speculativen Geistes zugeschrieben werden müsse, daß sie dem sich selbst erzeugenden Gedanken auf einer so langen Strecke seines Weges die richtigen Stationen ein- für allemal vorzeichnen konnten. Wofern dies angesichts einer Kritik, welche auch ganz positiv gerichtete Dogmatiker heute gerade über die im sog. ordo salutis herrschenden Unklarheiten ergehen lassen, kaum wahrscheinlich befunden werden kann, wird die Vermuthung gestattet sein, daß R.'s Construction hier nicht sowohl Speculation, als nachschaffende Reflexion zu heißen verdiene.

Einen speculativ-mystischen Charakter gewinnt die Lehre von der Tugend des neuen Menschen erst wieder in der Lehre von der Heiligung und den Gnadenmitteln. In dem Bekehrten ist wirklicher Geist, und zwar heiliger Geist, zu Stande gekommen; d. h. es ist in seiner Natur wenigstens Ein Punkt gegeben, in welchem sich die göttliche Natur, wie sie im heiligen Geiste kosmisch geworden ist, wirklich ihr Sein geben kann. Von diesem ersten Ansatzpunkte aus vollzieht sich dann die Wiedergeburt so, daß in dem bekehrten Individuum das böse geistartige Sein durch Wiederauseinanderlösung des ideellen und des realen Factors desselben aufgehoben, dagegen aber ein wirklich, d. h. gut und heilig geistiger beseelter Leib immer vollständiger ausgebaut wird oder, anders geredet, daß der heilige Geist immer vollständiger sich in das Individuum einwohnt und dasselbe sich aneignet. Da nun dieser heilige Geist der vergeistigte Naturorganismus des Erlösers ist und die Persönlichkeit des Letzteren nur das unmittelbare Resultat der Lebensfunctionen jenes ihres Natursubstrates, so gibt sich auch Christus in dem Bekehrten in demselben Maaße sein Sein, in welchem die Persönlichkeit des Bekehrten eine normal vergeistigte wird. Wie nun das Wesen der Bekehrung, d. h. des übernatürlichen Prozesses, darauf das Christsein causaliter beruht, in der Taufe, so bildet sich das Wesen der eben beschriebenen Aneignung des heiligen Geistes und mit ihm des Erlösers selbst von Seiten des bekehrten Individuums, also der wesentliche Inhalt der Lebensentwickelung des schon bekehrten Christen, auf mysteriöse Weise im Abendmahle ab. Hier also hat sich R. mit dem kirchlichen Sacramentsbegriffe auseinanderzusetzen, der schon insofern Schwierigkeiten bereitet, als Taufe und Abendmahl eine besondere Gattung von Handlungen darstellen, während das Sacrament, wie es R. in der Lehre vom religiösen Handeln construirt hatte (S. 143), eine bestimmte Gattung von Producten des Handelns, näher von Sachen, bezeichnete. In der That muß man es auf jedem Standpunkte als ein Ungeschick betrachten, daß der lateinische Terminus allmählich den allein be-

zeichnenden und auch geschichtlich allein begründeten und verständlichen griechischen verdrängt hat. „Mysterien" sind Taufe und Abendmahl für R. als Versinnbildlichungen von innerlich-realen Hergängen, die freilich nicht vermittelt und bedingt sind durch die sie abbildenden äußeren Acte, mit ihnen daher auch zeitlich nicht zusammenzufallen brauchen. Wohl aber sind die mysteriös-symbolischen Handlungen Unterpfänder jener inneren Prozesse, wie sie das eigenthümlich christliche Leben constituiren und, da sie durchaus nicht unmittelbar in's Bewußtsein fallen, nur vermittelst jener äußeren abbildlichen Handlungen für den Gläubigen bekannt werden und im Bewußtsein haften bleiben können. Nur so, meint er, werde das große Interesse begreiflich, welches der confessionelle Streit von jeher gerade an dem Sacramentenpunkte genommen hat. Ohne das Verständniß des Begriffes des christlichen Mysteriums kann man in der Thatsache der Sacramentshändel „nur eine an Verrücktheit anstreifende Abgeschmacktheit sehen, für deren Erklärung es keinen Schlüssel gibt". Unsere Sacramente sind allerdings an sich symbolische Handlungen, und weiter nichts. Daß aber die Confessionen sich selten bei diesem Begriffe beruhigten, hat nach R. seinen Grund in dem richtigen Bewußtsein, daß den Symbolen bestimmte res sacramentales, nämlich geheimnißvolle, wesentlich übernatürliche Prozesse entsprechen. Weil aber in diesen letzteren die wirksame Causalität der Erlöser ist mittelst seiner heilig-geistigen Natur oder beseelten Leiblichkeit, sammelte sich ein besonderes Interesse der Sacramentsgläubigkeit gerade um den Begriff des „Leibes Christi". Insofern aber der Prozeß, auf welchem spezifisch die Entstehung und Ausreifung der heilig geistigen Natur im Menschen beruht, bestimmt der Prozeß seines individuellen Bildens oder Aneignens ist, dieser aber auf der Seite, von welcher er ausgeht, mit dem sinnlichen Ernährungsprozeß zusammenfällt, erklärt sich auch die Bedeutung des Essens und Trinkens. „Und so haben denn wirklich jene Katharer Recht, welche schon im zwölften Jahrhundert lehrten, daß jede Nahrung, welche der fromme Christ genieße, in ihm zum Leibe des Herrn werde, und die Quäker, die jedes Essen und Trinken, bei dem man sich des Erlösers und seines Todes gläubig erinnert, als eine Abendmahlsfeier betrachten."

Angesichts dieser, bis auf die Mystagogie der altgriechischen Kirche zurückgreifenden, Sacramentenlehre wird abermals kein Zweifel darüber bestehen können, daß Seitenblicke auf das Inventarium der Dogmengeschichte die ganze Bereicherung der Tugendlehre durch ein Mysterienkapitel verschuldet haben, während eine rein gedankenmäßige Durchführung des Begriffes der Heiligung nicht weiter geführt hätte, als zur Unter-

scheidung einer analytischen und einer synthetischen Seite an derselben. Jene, die Abtödtung, wird näher als Reinigung, diese, die Erneuerung, näher als Ausbildung gekennzeichnet, sofern nämlich in dem Prozesse der Wiedergeburt die Identität des sittlichen Subjectes unverrückt fortbesteht. In ihrem Beginne ist die Heiligung vorherrschend Reinigung von der Sünde, in ihrem Fortgange vorherrschend Ausbildung zur sittlichen Vollkommenheit. Jene, das schon von C. Ackermann besprochene „chemische Moment im christlichen Begriffe der Heiligung", ist auf Zersetzung der Formationen der bisherigen sittlichen Entwickelung, auf Auflösung der bestimmten Verbindung, welche die Elemente des früheren sittlichen Seins im Menschen untereinander eingegangen sind, gerichtet. Die Ausbildung dagegen hat die vollständige Entwickelung des in dem Individuum angelegten sittlichen Lebens, die vollständige Hineinbildung desselben in die sittlich normale Form zum Ziele. Sie ist positive Charaktergestaltung, d. h. möglichst entfalteter Reichthum der sittlichen Gesinnung, volle Fülle, Feinheit und Zartheit derselben, vollendete Agilität und Schnellkräftigkeit der sittlichen Fertigkeit. Reinigung wirkt die göttliche Gnade durch die auflösenden und reprimirenden Agentien der Züchtigung, Ausbildung durch die befruchtend nährenden, durch die weckenden und entfaltenden, durch die vermöge der Wechselanziehung verknüpfenden Potenzen.

Kann man selbst hier noch die Nachwirkung des von der dogmatischen Tradition dargebotenen Gegensatzes von mortificatio und vivificatio entdecken, so arbeitet sich die eigenste Denkweise R's. doch am Schlusse der Tugendlehre noch einmal zu voller Deutlichkeit durch, indem es sich nämlich herausstellt, daß die sittliche Tugend überhaupt gar nicht anders denkbar ist, denn als durch die Erlösung vermittelte, also als christliche. „Die positive Färbung, welche die christliche Tugend durch diese Beziehung auf den geschichtlichen Erlöser erhält, ist keineswegs ein zufälliges Beiwerk, das der Tugend als solcher fremd ist, sondern sie wird durch den concreten Begriff dieser letzteren selbst ausdrücklich gefordert." Je weiter aber die Entwickelung der christlichen Tugend fortschreitet, desto vollständiger deckt sie sich mit der Idee der menschlichen Tugend als solcher, und desto bestimmter stellt sich auch das Bewußtsein um die absolute Identität beider ein. „Eine andere Heiligkeit — so lesen wir schon in der Güterlehre (§ 204) — als die Vernünftigkeit und Freiheit gibt es nicht; ebenso gibt es aber auch keine andere Vernünftigkeit und Freiheit, als eine heilige." So treten aus den Eierschalen des Dogmatismus, die hier mehr Consistenz an den Tag legen, als an irgend einem anderen Orte des Systems, doch zum Schlusse wieder die

unverwischbaren Charakterzüge des R.'schen Denkens über Göttliches und Menschliches hervor. Die christliche Vollreife erweist sich als die auf einem unvermeidlichen Umwege erreichte Verwirklichung der ursprünglichen Idee des Menschen. Da letztere nur aus der Idee Gottes zu verstehen ist, wird auch die Moral nur durch die Religion einerseits und im Zusammenhange mit dem gesammten Leben der Welt, mit der ganzen Geschichte des Geistes andererseits verständlich (s. S. 99).

Sechster Abschnitt.

Pflichtenlehre.

1. Der Begriff der Pflicht.

Die bei Weitem umfassendste Ausführung hat R. der Pflichtenlehre gewidmet. Rein quantitativ genommen bildet der dritte Theil des Systems die Hälfte des ganzen Werkes. Wenn im grellen Contrast damit vorliegende Darstellung dieses Gebiet nur ganz vorübergehend streift, so ist zu beachten, daß es hier zunächst auf eine Darstellung des speculativen Systems, nicht aber auf einen Auszug aus der Ethik des Verfassers abgesehen ist. Ueberdies hat der Letztere selbst dessen kein Hehl, daß der wissenschaftliche Charakter dieses dritten Theiles ein von der Güter- und Tugendlehre ganz verschiedener sei. Mit so viel Liebe und Freude er den ersten und zweiten gearbeitet habe, so viel Selbstüberwindung hat ihn laut der Vorrede die Fertigstellung der Pflichtenlehre gekostet. Wir glauben es ihm gern, wenn er sagt, dieselbe eigne sich im Grunde nur zum mündlichen Vortrage, nämlich im katechetischen Unterricht oder selbst im Colleg, nicht aber zur schriftlichen Ausführung. Freilich ist gerade er auf dem Katheder nie bis zur Darstellung der Pflichtenlehre gelangt. Dieselbe erscheint darum auch noch in der zweiten Auflage fast ganz in der alten, theilweise sogar veralteten Gestalt. Gleichwohl darf Gaß gerade von diesem dritten Theil sagen, daß er „besonders viele Freunde gefunden hat und zu dem Schönsten gerechnet worden ist, was diese Literatur auf protestantischer Seite aufzuweisen hat“ (S. 263). In der That bietet er auch wissenschaftlich betrachtet noch ein mannigfaches Interesse. Was zunächst auffällt, ist das Wegfallen jener Doppeldarstellung, die wir bei der Güter- und Tugendlehre zu beanstanden genöthigt waren. Daß dieselbe wirklich auf einer Art von optischer Täuschung beruhte, wird hier ganz klar. Denn wenn zwar auch schon eine rein logische Betrachtung auf den Begriff der Pflicht hinführen soll, so zeigt sich

doch in concreto sofort, daß „dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist". Der Gedanke der Pflicht ist nur vorhanden, weil eben in der schlechten Wirklichkeit, wo mit der Sünde zu rechnen ist, keineswegs der Einzelne so ganz von selbst in jedem Augenblicke den von jenem gebotenen sittlichen Act vollzieht. „In demjenigen Fall, den wir nunmehr als den allein zu setzenden kennen", gebricht dem Individuum in jedem sittlichen Momente wie die richtige Einsicht in die ihm sich stellende Aufgabe, so auch die sichere und vollkräftig wirksame Richtung auf die Vollbringung derselben. Das sittliche Vermögen der Einzelnen ist noch verwildert, und damit ist auch ein erfolgreiches Zusammenwirken dieser Einzelnen zur Erreichung des sittlichen Gesammtzweckes noch unmöglich. „In dem jetzt angenommenen Falle muß schlechterdings, wenn nicht jeder weitere Schritt der sittlichen Entwickelung zugleich eine weitere Steigerung der sittlichen Verwickelung und eine weitere Entfernung von dem angestrebten Ziele sein soll, das menschliche Handeln einer es regelnden Macht unterworfen, die Selbstbestimmung Aller durch eine für sie maaßgebende Regel gebunden werden. Diese Regel ist nun das Gesetz, und die durch sie dem Handeln vorgeschriebene Bestimmtheit (Weise) die Pflicht, welche folglich allemal die Unvollkommenheit nicht nur, sondern den relativen Defect der Tugend und das relative Vorhandensein der Untugend voraussetzt. Das Gesetz muß, wenn es unter diesen Umständen seiner Bestimmung entsprechen soll, angeben, nach welcher Formel das außerhalb der rechten Bahn der sittlichen Entwickelung befindliche menschliche Individuum bei seinem Handeln zu Werke gehen soll, um einerseits sein eigenes, individuelles sittliches Ziel erreichen und andererseits zur doch noch zu Stande zu bringenden Erreichung des sittlichen Gesammtzieles des menschlichen Geschlechtes erfolgreich mitwirken zu können. Es hat also die Einzelnen über den Plan ihres Handelns, Jeden mit sich selbst und Alle unter einander, zum Behufe ihres glücklichen Zusammenwirkens, zu verständigen." Soll das aber irgend denkbar erscheinen, so muß auch wieder vorausgesetzt werden, daß durch die Erlösung die abnorme sittliche Entwickelung in der Weise eines geschichtlichen Prozesses, also allmählich, in die Normalität hinübergeführt werde; denn sonst bliebe ja das Gesetz nur eine Formel, nach welcher der Mensch vollbringen sollte, was über sein Vermögen hinausgeht. Das nicht alttestamentliche, sondern wahrhaft christliche Gesetz wird demnach näher diejenige Formel enthalten, unter deren Leitung die in der Erlösung Begriffenen den richtigen und geraden Weg zum Ziele der vollendeten factischen Realisation der Erlösung sicher einhalten können.

Hier scheint nun endlich vorhanden, was wir früher in der Tugend- und Güterlehre vermißten: ein von unten nach oben sich arbeitendes, unterscheidbare Phasen in sich bergendes, aber durchaus einheitliches Offenbarwerden des göttlichen Weltzwecks. Denn die Regel für die Selbstbestimmung des Menschen ist ihm ursprünglich schon damit, daß er Persönlichkeit ist und werden soll, mitgegeben und lautet: Handle in jedem Momente schlechthin selbstbewußt und schlechthin selbstthätig, beides in Einem! Statt daß nun etwa wieder in einem ersten, abstracten Theile von dieser Regel eine Anwendung auf ganz andere Verhältnisse des sittlichen Daseins, als die factisch gegebenen sind, versucht würde, wird vielmehr anerkannt, daß dieses Sittengesetz „erst durch die Erlösung im Menschen wahrhaft in Kraft kommt", vorderhand aber „nur die Dignität eines höchsten regulativen Kanons" besitzt. Das letzte Ziel, sollte man denken, kann nicht wohl vor und abgesehen von der Wirklichkeit bestimmt, sondern nur aus den aufwärts führenden Linien der thatsächlich statthabenden Entwickelung der Menschheit kann der in unendlicher Ferne liegende Punkt erschlossen werden, auf welchem Begriff und Sein sich decken. Für eine solche Betrachtung fiele auch der Dualismus von Naturgesetz und Sittengesetz hinweg. Denn wenn das Naturgesetz „in der That eben hierauf tendirt, an der Natur die Materialität mehr und mehr aufzuzehren durch Organisation", so erscheint ja auch das Sittengesetz, welches darauf gerichtet ist, durch Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit die Materialität derselben zu absorbiren, wirklich nur als „eine eigenthümlich höhere Potenz des Naturgesetzes", und sind beide Gesetze nur verschiedene Formen der einen und selbigen Grundtendenz, welche durch alle Reiche der Schöpfung hindurchgeht (s. S. 100 f.).

Man athmet hier förmlich auf in der Genugthuung, die dem Drang nach Einheit und Geschlossenheit der Weltanschauung widerfährt. Zugleich aber findet man sich nur bestärkt in dem Zweifel an der Richtigkeit der, von der hier gewonnenen Einsicht abweichenden, Construction der beiden ersten Theile. Aber der Triumph selbst war verfrüht, denn alsbald sehen wir den die bisherigen Regionen des Systems durchwaltenden Dualismus auch in der Pflichtenlehre auftauchen in der Form einer strengen Scheidung des natürlichen und des übernatürlichen Gebietes.

Schon jene allgemeine sittliche und religiöse Norm, welche in dem abstracten Theile, wenn er construirbar wäre, zur Darstellung kommen müßte, kann, wenn man genau reden will, ein „natürliches Sittengesetz" nicht genannt werden; „denn weit gefehlt, daß der Mensch in seinem natürlichen Zustande es unmittelbar erkennen sollte, wird vielmehr das

reine und volle Bewußtsein um dasselbe durch seine natürliche Sündigkeit ihrem Begriffe selbst zufolge geradezu ausgeschlossen". Nicht anders aber steht es auch mit dem im engeren Sinne oder eigentlich so genannten Sittengesetze, welches wesentlich das Vorhandensein einerseits der Sünde und andererseits der Erlösung zu seiner Voraussetzung hat. „Es ist diejenige Formel für das Handeln, vermöge deren Einhaltung für den natürlich sündigen Menschen kraft der ihm durch die Erlösung zu Theil werdenden göttlichen Gnade die wirkliche Lösung der sittlichen Aufgabe, beides als universeller und als individueller, möglich und gesichert ist."

Auch dieses Sittengesetz, von welchem forthin allein die Rede ist, darf nicht als ein natürliches bezeichnet werden, und zwar das blos vorbereitende, alttestamentliche so wenig, als das von Christus in der christlichen Sitte im weitesten Sinne des Wortes der Christenheit gegebene. „Von Natur liegt wohl das unabweisliche Bedürfniß desselben in uns, aber nicht es selbst, auch nicht das Vermögen, es selbst aufzufinden. Es ist mithin auch kein sog. bloßes Vernunftgesetz." Und doch war dasselbe einfach aus dem Begriff der Persönlichkeit abzuleiten! Aber „im Zustande der Integrität der menschlichen Vernunft würde es überhaupt gar nicht vorkommen, von der alterirten Vernunft aber kann es schlechthin nicht entdeckt werden. Es kann vielmehr nur ein positives sein, d. h. ein dem Menschen mit seinen Anmuthungen sich von außen her mit einer ihm gebietenden Auctorität gegenüber stellendes. Denn nicht als das Fündlein des, selbst in den in sich verwirrten sittlichen Prozeß verstrickten, Menschen kann es zu Stande kommen, sondern allein als der Alles umfassende Gedanke eines Gesetzgebers, welcher über diesem Prozeß steht und, die einzelnen Momente desselben vollständig überblickend und organisch zusammenschauend, eine Formel für die Entwirrung desselben entwirft". Ganz in der Weise des sog. rationalen Supranaturalismus erscheint demnach eine begriffliche Nothwendigkeit als göttliche Mittheilung. Das Gesetz soll nur als ein übermenschliches, als ein göttliches denkbar sein, daher es sich auch schon im Anfange seines Auftretens als solches ankündigt. Auf dem Apostelconvent sagen die Apostel: „Es gefiel uns und dem heiligen Geiste", wie denn auch seither jede Epoche machende Forderung in der Entwickelung des christlichen Gemeingeistes mit göttlicher Auctorität auftritt. Durchweg ist also dieses Sittengesetz „nur im Zusammenhange mit der Erlösung möglich, da ja die wirkliche sittliche Normalisirung der natürlich sündigen Menschheit nur vermöge dieser zu Stande kommen kann". Kaum an einem anderen Orte des Systems tritt uns der Supranatu-

ralismus desselben in einer so fast jede gemeinsame Arbeit mit der philosophischen Ethik aufhebenden Schroffheit entgegen, wie hier, wo gewisse moralische Errungenschaften des Christenthums, darunter nicht wenige solche, die irgendwie auch in der griechisch-römischen Welt nachweisbar sind, unter eine durchaus übernatürliche Beleuchtung gerückt werden sollen, weil nur in der Erlösung potenziell die zur wirklichen Herstellung der sittlichen Normalität zureichende Causalität gegeben ist. „Ohne dies wäre die Erlösung eben gar nicht wirklich Erlösung." „Keiner von den noch im Erlöstwerden Begriffenen kann aus sich selbst allein diese Formel oder dieses Gesetz auffinden; denn dies könnte ja doch nur vermöge eines schlechthin normalen Actes des Selbstbewußtseins geschehen, ein solcher ist aber in dem noch nicht vollständig Erlösten durch seinen eigenen Begriff als unmöglich ausgeschlossen. Auffinden kann dies Gesetz nur der, welcher selbst das Prinzip der Erlösung ist, nur der Erlöser selbst." Gleichwohl ist Letzterer nicht unmittelbar als Gesetzgeber zu denken, sondern seine Gesetzgebung ist wesentlich vermittelt durch die Stiftung und die fortdauernde durchgreifende Regelung eines christlichen Gemeinwesens, welchem er kraft des heiligen Geistes als bewegendes Prinzip einwohnt. Auf solchem Wege schafft er das, was wir christliche Sitte nennen, und was notorisch die in stetiger Weise der vollständigen Lösung der sittlichen Aufgabe sich annähernde Entwickelung in der Christenheit beherrscht. Zugleich liegt es aber auch mit in dem Begriffe der Erlösung, daß mittelst ihrer eigenen geschichtlichen Entwickelung und im Verlaufe derselben dieses Gesetz je länger desto vollständiger als Gesetz wieder aufgehoben werde, weil überflüssig werdend. Zuletzt verliert die christliche Sitte so zu sagen ihre Handgreiflichkeit ganz, ja es wird immer unmöglicher, sich ihrer empirisch zu bemächtigen. Vollends „die Engel und die Seligen wissen nichts von Pflichten". Es ist demnach die Aufgabe der Pflichtenlehre, solche Formeln aufzustellen, vermöge deren Anwendung das stetige successive Verschwinden des Pflichtverhältnisses aus der sittlichen Welt angebahnt wird. Ebendeßhalb ist das Sittengesetz in einer steten Umbildung begriffen, und modifizirt sich die Formel für die zweckgemäße sittliche Arbeit an der Aufgabe der Menschheit in jeder neuen Epoche wieder anders. Die Sätze R.'s wollen demgemäß „nur für die gegenwärtige evangelische Christenheit Deutschlands gelten".

So schrieb R. vor einem halben Jahrhundert. In der That ist ein Unterschied der Zeiten zu bemerken, wenn wir auch nur die heutzutage ausdrücklich von theologischem Standpunkte aus unternommene Bearbeitung ethischer Fragen zur Vergleichung heranziehen. R. hat

selbst später anerkannt, daß er in Beurtheilung einzelner Erscheinungen noch von den Ueberlieferungen und Anschauungen der frommen Kreise, aus welchen er hervorgegangen war, unbewußt beeinflußt gewesen ist. Manches wäre ohne Zweifel anders geworden, wenn er zu einer neuen Bearbeitung dieser letzten Theile seines Werkes noch hätte gelangen können.

Noch viel weiter dehnt sich freilich die Kluft zwischen damals und heute, wenn wir auf die reiche Durchbildung herüberblicken, welche die Ethik seither unter allgemein philosophischen, speziell anthropologischen und soziologischen Gesichtspunkten gefunden hat. Was wir heute vom menschlichen Gesellschaftsleben und seinen natürlichen Bedingungen wissen, stimmt uns unvermeidlich zu größerer Zurückhaltung und Vorsicht in Beziehung auf manchen delicateren Punkt (doch ist dabei nicht etwa an die Ehescheidungsfrage gedacht) und macht uns auch freier in Beurtheilung mancher alten und neuen Streitfragen, die vom einfachen Katechismusstandpunkt aus schnell und rigoros zu entscheiden wären. Daher heutzutage die wachsende Entfremdung zwischen der nach theologischer und der nach psychologisch-empirischer Methode behandelten Ethik. Zur Stunde ist es nun einmal so: die heutige Ethik sucht nirgends mehr in erster Linie Normen aufzustellen, sondern strebt nach Erkenntniß der in Wirklichkeit herrschenden Gesetze des menschlichen Einzel- und Gesellschaftslebens, um aus dem thatsächlichen Vollzug der sittlichen Werthurtheile das Prinzip zu abstrahiren, nach welchem diese Urtheile gefällt werden. Nun scheint es uns zwar sehr fraglich, ob eine so rein empiristische Methode zu sicheren und handhablichen Resultaten führen könne. Eine speculativ-theologische Erfassung des ethischen Problems dürfte hier Manches voraushaben (s. oben S. 220). Aber freilich muß ihre Ueberlegenheit auf einem anderen Punkt gesucht werden, als in der Geltendmachung des der Theologie zu Gebote stehenden Supranaturalismus, als ob nur auf ganz absonderliche Weise hereingeleitete Gnadenwirkungen eine fortschreitende Versittlichung der Welt bedingen dürften. Auch bei R. müssen wir immer fragen, worin denn der übernatürliche, d. h. jener angeblich noch über der göttlich bewirkten Bewegung des aus seiner physischen in die ethische Phase umschlagenden Lebensprozesses der Welt schwebende, Charakter des Gesetzes, bei dessen Begriffsbestimmung wir jetzt angekommen sind, bestehen soll. Wir hören sofort, es sei theils kirchliches, theils politisches Gesetz, wie das christliche Gemeinwesen selbst theils Kirche, theils Staat ist. Die Kirche übe ihre Gesetzgebung durch kirchendisciplinarische Satzungen und öffentliche Lehre, der Staat durch die politische Legislation aus. Kommt sonach der Cha-

rakter des Uebernatürlichen schließlich den Resultaten von Synodal- oder Kammerdebatten zu, so mag solches auf einem Standpunkte, dem das Gebiet des persönlichen Lebens an sich über das Naturleben hinausgerückt erscheint (S. 193), allenfalls noch zurechtlegbar erscheinen, wiewohl sich Niemand so ausdrücken wird. Um so sicherer geht hier jede Spur jenes gewaltsamen Schnittes verloren, wie ihn R. zwischen Natur und Uebernatur anzubringen beliebt.

Die Sache wird um so bedenklicher, als dieses übernatürliche Gesetz, wie wir weiterhin erfahren, eine unmittelbare Anwendung gar nicht finden kann, sondern zu diesem Behufe erst eine subjective Verarbeitung erfahren muß. An sich zwar soll die Pflichtenlehre für jeden zu gebenden concreten Fall die Bestimmung für das richtige Handeln enthalten. „Natürlich kann dies nur mittelst der Construction eines Systems von Formeln versucht werden. Aber auch so muß der Versuch mißlingen; denn diese Aufgabe ist an sich selbst für das Sittengesetz schlechthin incommensurabel. Nämlich wegen des spezifisch Individuellen an jedem Handeln, welches sich der Natur der Sache nach unter keine Gesetzformel bringen läßt. Das Gesetz bedarf daher, wenn sein Zweck erreicht werden soll, schlechterdings einer Ergänzung nach der Seite des Individuellen hin. Diese aber kann es in nichts Anderem finden als in dem sittlichen Gefühle und dem sittlichen Triebe des Einzelnen, namentlich auch wie sie unter der religiösen Bestimmtheit jenes das religiöse Gefühl, dieser das Gewissen sind, ja von vornherein vorzugsweise in dem religiösen Gefühl und dem Gewissen, weil ja die Normalisirung der Sittlichkeit zunächst von der religiösen Seite ausgeht. Ohne die richtige Bildung des sittlichen Gefühles, namentlich auch wie es religiöses Gefühl ist, und des sittlichen Triebes, namentlich auch wie er religiöser Trieb (Gewissen) ist, ist das Gesetz durchaus unzulänglich, und die richtige Anwendung desselben auf den gegebenen Fall unmöglich." Das sittliche Gefühl mit Einschluß des religiösen Gefühls und den sittlichen Trieb mit Einschluß des religiösen Triebes in dieser ihrer nothwendigen Wirksamkeit bei der Ausübung der Jurisdiction des Gesetzes faßt R. unter der Benennung „die individuelle sittliche Instanz" zusammen — also eben dasjenige, was man nach dem herrschenden ungenauen Sprachgebrauch unter dem Ausdruck Gewissen zu verstehen pflegt (s. oben S. 128), wie wenn, übrigens treffend, Daub sagt, das Gewissen sei für die Moral, was das Genie für die Kunst ist. Jene von der katholischen Ethik so mißbräuchlich verwertheten sog. evangelischen Rathschläge z. B. sind nur Anfragen bei der individuellen sittlichen Instanz des Einzelnen, ob im gegebenen Falle gerade für ihn eine Pflicht existiere.

Die gedankenmäßige Formel, auf welche das abstracte objective Gesetz sich durch die individuelle sittliche Instanz für den Einzelnen gebracht sieht, nennt R. den Grundsatz. Die Grundsätze müssen deßhalb ihrem Begriff zufolge in Allen verschiedene sein; aber Jeder muß welche haben. Erst vermöge der Grundsätze bemächtigt sich der Mensch des abstracten objectiven Gesetzes für sich selbst wirklich mit Klarheit, und macht es, ohne ihm irgend zu nahe zu treten und Abbruch zu thun, zu seinem Gesetz. „Denn wenn gleich immerhin schon das religiös-sittliche Gefühl und der religiös-sittliche Trieb für sich allein das Gesetz individuell auslegen, so behält doch diese ihre Auslegung so lange unvermeidlich etwas Schwankendes, bis sie auf eine feste verstandesmäßige Formel gebracht ist, welche eben der Grundsatz ist." „Daher ist auch auf den kein rechter Verlaß, der nicht nach Grundsätzen handelt. Seine Anerkennung des Gesetzes leistet für sich allein noch keine Bürgschaft für sein Handeln; denn für das wirkliche Handeln des Einzelnen ist das Gesetz gar nicht als Norm handhabbar, wofern er nicht eine ihm individuell angepaßte Auslegung desselben besitzt. Demnach gehören die Grundsätze wesentlich mit hinzu zu der individuellen Instanz, die sich erst durch sie in sich selbst wahrhaft kondensirt und vollendet."

Wir dürfen somit das, was man im gewöhnlichen Leben Grundsätze nennt — Maximen, Sentenzen, Denksprüche, Lebensregeln, allgemeine Wahrheiten — nicht für gleichbedeutend nehmen mit den Grundsätzen im eben entwickelten Sinne. „Die letzteren lassen sich ihrer durchaus individuellen Natur wegen gar nicht wirklich, d. h. genau aussprechen. Denn der Einzelne bringt den Ausdruck, in welchem er seine individuelle Instanz formulirt, niemals vollständig fertig. Jene sind schon generalisirte Abstractionen von den eigentlichen Grundsätzen in unserem Sinne. In jedem Einzelnen, der sie als Grundsätze adoptirt, modifiziren sie sich sofort noch näher individuell; rein in der Gestalt, in der sie ausgesprochen werden, sind sie nie eines bestimmten Menschen Grundsätze gewesen und werden es nie sein." Darin nun, daß Keiner seine individuelle Instanz für irgend einen Andern rein und vollständig aussprechen kann, liegt sowohl die ergiebigste Quelle von Mißverständnissen und ungerechten Beurtheilungen von Menschen, als auch der eigentliche Grund des Gebotes: „Richtet nicht." Vortrefflich! Denn immer werden uns an Anderen viele Handlungen als blos erlaubte erscheinen, und wir selbst werden Anderen von vielen unserer Handlungen immer nur soviel nachzuweisen vermögen, daß sie wenigstens erlaubt sind. Und so ist das Erlaubte, welches eine ernste Ethik in dem Sinne des sittlich blos Möglichen oder sittlich Unbestimmbaren nimmermehr

anerkennen darf, doch in dem anderen des nur in individueller Weise Bestimmbaren anzuerkennen. Das Erlaubte gehört durchaus vor das Forum der individuellen sittlichen Instanz. Ohne es würde unendliche Langeweile in der sittlichen Welt herrschen anstatt „geistvoller Irrationalität der sittlichen Lebensbewegung gegenüber von ihrer abstracten Norm". Ganz mit diesem überaus beherzigenswerthen Schlußerkenntniß übereinstimmend, wiewohl den Begriff des Erlaubten wesentlich anders fassend, sagt die speculative Ethik von Wirth: „Die höheren Gestaltungen der Sittlichkeit, in welchen am wenigsten der dürre Begriff der Pflicht, diese Entgegensetzung des an sich Nothwendigen und der Subjectivität, herrscht, deren Schönheit vielmehr nur in der fließenden Identität beider besteht, die sittlich schöne Grazie, deren Hoheit ihre Nachlässigkeit ist, der gesellige Humor, wie überhaupt das Sittliche als Geist können ohne den Begriff des Erlaubten nicht verstanden werden."

Ueberhaupt aber spielt der individuelle Factor auf jeder Stufe und jedem Gebiete der Pflichtenlehre eine bedeutende Rolle und bewahrt dieselbe in glücklichster Weise vor dem Charakter pedantischer Steifheit. Der Zweck der sittlichen Gemeinschaft muß zwar jederzeit ganz Zweck des Einzelnen sein, aber niemals auf Kosten seines eigenen individuellen Zweckes. „Die menschlichen Individuen sind nicht Heloten des universellen sittlichen Zweckes." Universeller und individueller sittlicher Zweck sind vielmehr schon an sich Eins, da ja die Realisirung jedes individuellen höchsten Gutes durch die Realisirung des universellen höchsten Gutes bedingt ist, und umgekehrt alle Nächstenpflichten zugleich Selbstpflichten sind. Wer sich selbst tugendhaft macht, übt eben dadurch den größten Einfluß auf die Förderung des sittlichen Zweckes der Gemeinschaft aus. Auf der religiösen Seite erhellt dies am unmittelbarsten da, wie selbst die Ethik von Harleß fordert, wo die Sorge für den Nächsten nicht etwa zur Sorge für das eigene Seelenheil hinzukommt, sondern im Gegentheil diese mit jener vollständig zusammenfällt. Je vollständiger beide Beziehungen in dem Handeln ineinander sind, desto pflichtmäßige ist dieses selbst. „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Relative Incongruenzen beider Beziehungen kommen freilich in concreto immer und mit Nothwendigkeit vor.

Eben darum, weil die sittliche und die religiöse Bestimmtheit an dem Handeln und weil die Beziehung desselben auf den individuellen und die auf den universellen sittlichen Zweck nie schlechthin harmonisch zusammentreffen, sondern theils quantitativ auseinanderfallen, theils qualitativ divergiren, sind auch Collisionen theils der sittlichen Zweckbeziehungen, theils der sittlichen Aufgaben, mit Einem Wort Collisionen der sittlichen

Interessen unvermeidlich, die sich in der unklaren Vorstellung als Collisionen von Pflichten abspiegeln. Die letzteren selbst dagegen haben schon Schleiermacher, Daub, Marheineke, Baumgarten-Crusius mit Recht für unmöglich erklärt, da es dem Begriffe der Pflicht selbst zufolge in jedem bestimmten Momente immer nur Eine Pflicht wirklich geben, diese Eine aber nie Unmögliches verlangen kann, insofern sie ihrem Begriffe nach diejenige Handlungsweise ist, welche das unter den jedesmal gegebenen Bedingungen mögliche Maximum der sittlichen Normalität darstellt. Gerade die richtig verstandene Pflichtformel ist es, welche die Regel für die richtige Art enthält, wie in dem bestimmten Handeln jene quantitativ und qualitativ incongruenten Zweckbeziehungen und nicht minder auch die, durch die Mehrheit der sittlichen Sphären gegebenen, verschiedenen sittlichen Aufgaben einander unterzuordnen sind. Die Pflichtformel ist es also, welche die Collision aufhebt, nicht aber schafft. Eben darin trifft das Individuum seine Pflicht schlechthin, daß es die Collisionen der sittlichen Aufgaben und Zweckbeziehungen schlichtet, und so ist es, wie Wirth sagt, allerdings „das Wesen der Tugend, keine Collisionen zu kennen und sie ursprünglich gelöst in sich zu tragen". Der Schein der Pflichtcollision entsteht überhaupt nur dadurch, daß man das Gesetz für sich allein schon für das zur Bestimmung der Pflicht zureichende Prinzip hält und die, nur durch Dazwischenkunft der individuellen Instanz mögliche, aber zum wirklichen Handeln nothwendige, Uebersetzung der allgemeinen Pflichtformel in den Grundsatz übersieht. In diesem Falle widerstreiten sich freilich die Pflichten nicht etwa blos in dem von den Ethikern besprochenen Fall, daß Einer nur durch eine Nothlüge das Leben des Anderen retten kann, sondern viel häufiger, ja sogar überall und stets, wie schon Schleiermacher treffend bemerkt hat: „Nach der gewöhnlichen Ansicht sind alle Pflichten collidirend; denn indem ich in einer Sphäre handle, vernachlässige ich die übrigen."

2. Das pflichtmäßige Handeln.

Wir haben die Lehre von der Collision der Pflichten als ein Paradigma der Behandlung herkömmlicher ethischer Probleme hervorgehoben. Ohne uns weiter auf die treffende Zurückweisung mancher anderen, aus der Sphäre des Naturrechts in die Ethik eingedrungenen, Begriffe einzulassen, wie der berühmten Unterscheidung Kant's zwischen Moralität und Legalität, der in den späteren Systemen gebräuchlichen zwischen Rechtspflichten und Tugendpflichten oder der schon von den Stoikern eingeführten zwischen vollkommenen und unvollkommenen Pflichten: fassen wir die kennzeichnendsten Resultate der hier gepflogenen Erörte-

rungen in folgenden zwölf Forderungen, die sich nach R.'s Meinung an ein pflichtmäßiges Handeln stellen, zusammen:

1. Da es nur für die in der Erlösung Begriffenen ein wirkliches Gesetz gibt, gibt es im strengen Sinne des Wortes auch nur Pflichten für solche, die in stetig zunehmender Gemeinschaft mit dem Erlöser stehen und vollzieht sich ein pflichtmäßiges Handeln mithin nur kraft der göttlichen Gnade. Diese Consequenz stellt allerdings den spezifisch-theologischen Charakter dieser Ethik in einer Weise fest, die zugleich zwischen ihr und jeder allgemeineren, von philosophischen Gesichtspunkten aus entworfenen, Ethik einen breiten Graben zieht.

2. Um des beschriebenen Verhältnisses zwischen Gesetz und sittlicher Instanz willen muß ein pflichtmäßiges Handeln einerseits durch die jedesmalige christliche Sitte und andererseits durch die individuelle Instanz, namentlich den Grundsatz des Handelnden bestimmt sein, und zwar in der völligen Durchdringung dieser beiden Seiten, aber dies wieder unter der unbedingten Herrschaft des Gesetzes über den individuellen Factor. Denn nur die Virtuosität in der richtigen Subsumtion des letzteren unter den allgemeinen Satz des Gesetzes oder umgekehrt die richtige Ausfüllung dieses durch jenen macht die eigentliche sittliche Gesundheit aus.

3. Da die christliche Sitte in continuirlicher Fortentwickelung und Umwandlung zu immer vollkommeneren Gestaltungen begriffen ist, so muß der Handelnde unbeschadet seiner Unterwerfung unter den jedesmaligen Bestand derselben nichtsdestoweniger seinen reformatorischen Beruf sich vollständig vorbehalten. Sein Handeln muß in irgend einem Maaße zugleich ein Act der Fortbildung der, die bestehende sittliche Lebensbewegung der Gemeinschaft bestimmenden, Formel enthalten; indem es der letzteren wahrhaft Genüge leistet, muß es sie zugleich verbessern.

4. Das sittliche Handeln muß auch wirklich das eigene Handeln des betreffenden Individuums sein; dieses muß also so vollständig als möglich seine sittliche Eigenthümlichkeit, seinen Charakter hineinlegen, so daß das Handeln so, wie es ist, nur das seinige, nicht aber zugleich das irgend eines Anderen, sein kann.

5. Da jedes normale Handeln durch die Relation des handelnden Subjectes zu Gott bestimmt, mithin ein religiöses ist, umgekehrt aber auch die Frömmigkeit ihre Wirklichkeit nur in der Sittlichkeit hat, so wird jedes pflichtmäßige Handeln beides zugleich und in Einem sein müssen, religiöses und an sich sittliches Handeln, und zwar in möglichster und stetig anwachsender harmonischer Congruenz dieser seiner beiden Bestimmtheiten.

6. Da uns, wie oben gezeigt, die Verbindung beider Zweckbeziehungen, die auf den Handelnden selbst und die auf das Ganze der sittlichen Gemeinschaft, bei allem Handeln aufgegeben ist, so wird ein wirklich pflichtmäßiges Handeln mit möglichster und stetig wachsender Vollständigkeit und Harmonie diese beiden Beziehungen in sich zu vereinigen wissen.

7. Da der Prozeß der Herstellung der Normalität der Sittlichkeit eine negative und eine positive Seite hat, davon wir jene mit dem Ausdrucke Reinigung, diese als Ausbildung bezeichnet haben, so gehört es zum Begriff des pflichtmäßigen Handelns, daß es mit möglichster und stetig steigender Vollständigkeit zugleich auf die Reinigung und auf die Ausbildung sowohl des handelnden Individuums selbst als der sittlichen Gemeinschaft überhaupt, nicht minder aber auch auf das absolute Ineinandersein beider Seiten gerichtet sei.

8. Um pflichtmäßig zu sein, muß das Handeln zugleich auf Eins und auf Alles gehen, d. h. sein unmittelbares einzelnes Object muß dies als ein ausdrücklich in die Totalität des höchsten Gutes selbst organisch hineinconstruirtes sein. Da einerseits jedes in eine einzelne der besonderen sittlichen Sphären eingreifende Handeln mittelbar auch in alle übrigen mit eingreift, welche ja, was sie sind, nur vermöge der ihnen allen gemeinsamen Beziehung auf das höchste Gut sind, andererseits dieses höchste Gut auf keinem anderen Wege zu Stande kommen kann, als durch lauter auf Einzelnes gerichtete Actionen, mithin in jedem einzelnen Punkte des sittlichen Prozesses für jeden Einzelnen nur ein direct auf eine bestimmte Sphäre gehendes Handeln als Aufgabe erscheint: so muß das pflichtmäßige Handeln immer direct auf dieses bestimmte einzelne Moment, aber eben damit zugleich auch indirect auf den sittlichen Zweck in seiner Totalität gerichtet sein.

9. Aus der vorgetragenen Lehre von der Collision folgt, daß jedes pflichtmäßige Handeln die richtige Lösung der in dem jedesmaligen Moment gegebenen Collision von um denselben streitenden mannigfaltigen sittlichen Aufgaben, eben damit aber auch alle innere Unschlüssigkeit und Zwiespältigkeit des handelnden Individuums in Abnahme begriffen sei und eine möglichste und sich stetig immer mehr der absoluten Vollständigkeit annähernde Einstimmigkeit desselben mit sich selbst angebahnt werde.

10. Jedes Handeln muß theils ein spontanes, von innen hervor sich entwickelndes, theils aber auch von außen hervorgerufenes sein. Ohne die innere Anregung wäre es ein mechanisches, ohne die äußere Aufforderung ein unberufenes. Eine innere Anregung fällt bei jeder

stetig sich vollziehenden sittlichen Entwickelung in jeden sittlichen Lebensmoment, weil sich aus jeder gelösten Aufgabe wieder eine neue, noch nicht gelöste ergibt. Aber ebenso gewiß ist jedes sittliche Handeln ein Handeln des Einzelnen als Glied des Ganzen oder der Gemeinschaft, und deßhalb fällt in jeden sittlichen Lebensmoment mindestens Eine ausdrückliche äußere Aufforderung. Das pflichtmäßige Handeln motivirt sich durch eine innere Anregung einerseits und eine äußere Aufforderung andererseits in möglichster und stetig immer vollständiger werdender harmonischer Congruenz beider.

11. Weil der Wirksamkeit eines vernehmlichen Impulses zu einem bestimmten Handeln immer entweder Verdunkelung des Selbstbewußtseins oder Schläfrigkeit der Selbstthätigkeit entgegensteht, so muß jedem pflichtmäßigen Handeln entweder Ueberlegung oder Ermannung vorangehen, so jedoch, daß diese beiden durch es selbst stetig je länger desto mehr überflüssig gemacht werden.

12. Da das Resultat der Ueberlegung in moralischer Ueberzeugung, das der Ermannung in Freudigkeit besteht, so wird ein pflichtmäßiges Handeln von Zuversicht und Lust, und zwar im möglichsten und stetig wachsenden Gleichgewicht beider, begleitet sein.

3. Die Pflichten.

Wir brauchen nicht erst darauf hinzuweisen, wie viel bleibendes Gut die moderne Ethik in der eigenthümlich theologischen Verpuppungsgestalt, darin es hier geboten ist, anzuerkennen haben wird. Einiges in dieser Richtung hat Gaß mit glücklicher Hand zusammengestellt (S. 262 f.). Hier sei nur noch darauf hingewiesen, daß R. die hergebrachte trichotomische Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen Gott, Pflichten gegen uns selbst und Pflichten gegen den Nächsten überwunden und verworfen hat. Der Natur der Sache entspricht vielmehr nur eine dichotomische Eintheilung der Pflichten. Denn wirklich verschiedene Systeme der Pflichten können sich nur aus einer Verschiedenheit der Zweckbeziehung des Handels ergeben, nämlich je nachdem entweder der individuelle sittliche Zweck zum bestimmenden Gesichtspunkte genommen wird oder der universelle. „Hierin gründet sich die Nothwendigkeit der Eintheilung der besonderen Pflichtenlehre in die Lehre von den Selbstpflichten und in die von den Sozialpflichten. Welche dieser beiden Abtheilungen der anderen vorausgeschickt wird, das ist im Wesentlichen gleichgültig und läßt sich lediglich aus Rücksichten der didaktischen Zweckmäßigkeit entscheiden." „Es ist auch ein bloßer Schein, wenn es das Ansehen hat, als behielten wir von der ge-

wöhnlichen trichotomischen Eintheilung zwei Glieder bei und würfen nur das dritte weg. Auch die Selbstpflichten werden wir nämlich keineswegs als Pflichten gegen uns selbst behandeln, und eben so wenig die Sozialpflichten als Pflichten gegen den Nächsten, bei welcher letzteren Benennung überdies auch noch der Terminus „der Nächste" irreleitend ist. Werden nämlich die Sozialpflichten als Nächstenpflichten behandelt, so werden sie ja doch wieder aus dem Gesichtspunkte der individuellen sittlichen Zweckbeziehung, nur einer fremden, was aber gar keinen wesentlichen Unterschied macht, construirt, während sie ihrem Begriffe zufolge aus dem Gesichtspunkte des universellen sittlichen Zweckes, d. h. des Zweckes der sittlichen Gemeinschaft construirt werden müssen. Sie heißen deßhalb am angemessensten Sozialpflichten, indem dieser Name ihren eigenthümlichen Charakter bestimmt ausdrückt."

Sind seither „Individualethik" und „Sozialethik" auseinandergetreten, so daß sie sogar als zwei excentrische Kreise dargestellt und in Gegensatz zu einander versetzt werden konnten, fast als handle es sich hier um ein Entweder-Oder, so decken sich beide Hemisphären bei R. noch harmonisch. Die „soziale Frage" mit ihrer weitgedehnten Breite ist noch nicht störend in die symmetrischen Cirkel des Systems eingedrungen, wie im Zusammenhang damit auch die Controverse bezüglich des universalistischen Hedonismus (Utilitarismus) und andere Probleme der heutigen Ethik noch im Zustande der Latenz verharren. Von actuellem Belang ist es dagegen, daß, weil das pflichtmäßige Handeln wesentlich ein zugleich religiöses und näher ein Handeln zugleich in teleologischer Beziehung auf den Zweck Gottes ist, theologischerseits noch ein drittes System von Pflichten gefordert scheint, nämlich das der Religionspflichten. „Allein dieser Zweck Gottes ist ja in concreto nichts Anderes als eben der sittliche Zweck selbst, und so fallen denn jene Religionspflichten in concreto schlechthin zusammen mit dem Complexe der beiden anderen Systeme der Pflichten. Besondere Religionspflichten gibt es in der Pflichtenlehre nur in dem Maaße, in welchem für den Ethiker das sittliche Gebiet und das religiöse an sich aus einander fallen." Hier schimmert also das Grundthema „Kirche und Staat" in die Ausführungen der Pflichtenlehre hinein: je mehr Kirche, desto mehr besondere Religionspflichten, je näher dem Ziele, desto mehr Sozialpflichten. Unter diesen aber haben die Staatspflichten die ausführlichste und zugleich eine noch heute lesenswerthe Darstellung gefunden. Damit ist zugleich eine deutliche Perspective in die Zukunft der Ethik gegeben.

Siebenter Abschnitt.

Kirche, Staat, Vollendung.

1. Die Kirche und die moralischen Gemeinschaftsformen.

Wenn wir die dem Verhältniß von Kirche und Staat gewidmeten Ausführungen der Ethik, wie sie sich über beide Kehrseiten der Güterlehre vertheilen, um dann in der Pflichtenlehre ihren Abschluß zu finden, hier in einheitlicher Zusammenfassung und zugleich in einem selbständigen Abschnitt behandeln, so geschieht dies nur darum, weil die Behauptung eines dereinstigen Aufgehens der Kirche in den Staat es ist, was selbst in Kreisen, welchen für den sonstigen Inhalt dieses speculativen Systemes kaum irgend welches Interesse abzulocken sein dürfte, den Namen R. bekannt gemacht und sich gleichsam als eine Art von weithin sichtbarer Charaktermaske über die individuellen, nur aus größerer Nähe zu verstehenden, Züge seines geistigen Bildes hingelegt hat. Daß der Staat als die Gemeinschaft des Sittlichen oder des an sich Menschlichen eben darum, weil die Religion eine spezifische Bestimmtheit des vollen Menschendaseins ist, auch das religiöse Leben mit umschließt, daß demgemäß die Sonderexistenz einer ausschließlich religiösen Gemeinschaft nur eine provisorische und transitorische sein könne, diese Sätze hatte R. schon 1837, als Abschluß der in die Wittenberger Zeit fallenden Studien, mit schärfster Betonung vorgetragen in seinem Werke über „Die Anfänge der christlichen Kirche". An Stelle des kirchlichen Unterrichts werde die staatliche Schule, an Stelle der kirchlichen Disciplin die religiös-sittliche Erziehung, an Stelle des Cultus der Organismus des Kunstlebens treten. Ein ungewöhnliches Aufsehen hatte damals namentlich die Behauptung erregt, es müsse mit dem Gegensatze des an sich Menschlichen und des Religiösen auch der Gegensatz von profaner und heiliger Kunst fallen, es müsse Theater und Cultus Eins werden. In größerem wissenschaftlichen Zusammenhang findet die verrufene These Entwickelung und Begründung in der „Theologischen Ethik", wo von der uns

schon bekannten (s. S. 148 f.) Behauptung ausgegangen wird, daß sich die sittliche Gemeinschaft aus ihrer ursprünglichen Beschränktheit auf enge Kreise erst langsam von einer Stufe der Verallgemeinerung zur anderen erheben muß, während die religiöse Gemeinschaft ihrer Idee nach vermöge der Identität des religiösen Factors unmittelbar mit ihrer Constituirung selbst eine schlechthin allgemeine sein müßte. Daher ist die moralische Gemeinschaft als rein religiöse Gemeinschaft die zunächst einzig mögliche Form, und bildet demgemäß die Kirche, wenigstens bis zu dem völligen Abschlusse der gesammten moralischen Entwickelung der Menschheit, eine höhere Einheit, in welcher sich findet, was sonst national und politisch geschieden ist, während die moralische Gemeinschaft sich als sittliche von vornherein nicht in absoluter Form durchzusetzen vermag. Erst wenn im Gesammtverlauf der moralischen Entwickelung der Menschheit die religiös-sittliche Gemeinschaft nach- und ausgewachsen sein, sich factisch zu absoluter Allgemeinheit vollzogen haben, wenn mit anderen Worten der Staat seinen eigenen Begriff vollständig verwirklicht haben wird, wird sich die Kirche als eine zeitweise ebenso nothwendige wie schließlich doch vorübergehende Entwickelungsphase herausstellen. In den Zeiten ihrer Kraft dagegen fand gerade sie von ihrem Centrum, dem Cultus, aus auch jene oben (S. 150 f.) beschriebenen vier besonderen Hauptsphären der moralischen Gemeinschaft beherrscht. Zunächst nämlich schließt die Kirche als Gemeinschaft des religiösen Gefühls ein ausschließend religiöses Kunstleben in sich, eine rein sinnbildliche religiöse Phantasiewelt, die Mythologie. „Eine Mythologie gehört wesentlich zum Inventarium der Kirche." Aehnliches ist der Fall auf dem speziellen Gebiete der Kunst. „Auch geschichtlich zeigt sich der Anfang eines nationalen gemeinsamen Kunstlebens durchgängig an den Cultus geknüpft. Ebenso geht die Vereinigung der vielen besonderen Künste zu organischer Einheit immer vom Cultus aus." Das ausschließend religiöse wissenschaftliche Leben, welches die Kirche in sich befaßt, bezieht sich auf die Mysterien, das gesellige Leben unter dem gleichen Gesichtspunkte wird zur Gebets- und Opfergemeinschaft, und daß auch das bürgerliche Leben zunächst denselben ausschließend religiösen Charakter aufweist, geht aus der Thatsache hervor, daß der Stand der Subjecte des religiösen Handelns, d. h. der Klerus, der älteste allgemein anerkannte Stand ist und im Unterschied von den sog. Laien den alle Organisation überhaupt bedingenden Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen präformirt und repräsentirt. Insonderheit ist der Kleriker, nach jenen vier wesentlichen Beziehungen betrachtet, Seher, Prophet, Beter (Opferer) und Priester. Im Cultus aber, als der wesentlichen Gemein-

schaft aller vier religiösen Functionen, ist er Liturg im Gegensatze zur gottesdienstlichen Gemeinde.

Wie sich demgemäß alle vier Formen des religiösen Handelns im Cultus zusammenfinden, so dehnt sich die Kirche bei der reinen Normalität auch nicht über den Cultus aus, und ist demgemäß das spezifisch kirchlich Handeln ein ausschließlich religiöses, also sittlich leeres, dafür aber ein darstellendes, ein symbolisches Handeln. Eben darum ist es aber auch eine falsche, weil ihrem Begriff widersprechende Tendenz, wenn die Kirche, um ihre Existenz gleichsam zu vervollkommnen, sich mit dem Cultus als Realisirung ihres Begriffes nicht mehr begnügt, sondern sich auf seiner Grundlage noch weiter ausbaut. Dazu laden nun allerdings die vier Hauptformen der moralischen Gemeinschaft, jede in ihrer Weise, ein. Denn schon das richtige Familienleben soll ein religiös beseeltes sein; auch die Kunst will Gefühl und Phantasie religiös stimmen; auch die Wissenschaft, die auf Einheit der Weltanschauung zielt, lehrt uns im Lichte der Idee Gottes die Welt und wieder aus der Welt Gott verstehen; ein gesundes und kräftiges Staatsleben endlich ist nicht denkbar, ohne daß die Staatsangehörigen von einer wahrhaft religiösen Gesinnung erfüllt und getragen wären. Die vier moralischen Gemeinschaften sind somit sämmtlich irgendwie auch Gemeinschaften der Frömmigkeit. Was aber die Kirche von ihnen unterscheidet, besteht darin, daß diese nicht blos Gemeinschaften der Frömmigkeit, sondern vorher noch etwas Anderes, Gemeinschaften der Frömmigkeit daher immer nur in mittelbarer Weise sind, während jene schlechterdings kein anderes Object der Gemeinschaft besitzt, als eben die Frömmigkeit. „Sie ist mithin Gemeinschaft ausschließend der Frömmigkeit oder Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher, und sie hat es demzufolge mit dieser Frömmigkeit unmittelbar (nicht mittelst des Sittlichen) zu thun."

Es geschieht also in Mißkennung dieses ihres richtigen Begriffes und ist das charakteristische Symptom der abnormen Entwickelung, wenn nun die Kirche, weil sie mit dem Cultus allein nicht mehr auszureichen glaubt, einen vierfachen Anbau an denselben unternimmt. Auch außerhalb seines Umfanges baut sie sich ein künstlerisches, ein wissenschaftliches, ein geselliges und ein bürgerliches Leben mit spezifisch kirchlichem Charakter an, d. h. sie schafft sich eine heilige Kunst, eine Theologie, ein religiöses Ordensleben, beziehungsweise ein Conventikelthum, endlich einen Kirchenstaat, eine kirchliche Disciplin, ein Kirchenrecht. Aber eben mit dieser Thätigkeit greift sie in ein ihr fremdes, in das an sich sittliche Gebiet über und entnimmt diesem die Mittel zur Ausführung ihrer Unternehmungen. Ueberhaupt steht alles Handeln, welches auf Reali-

sirung des Kirchenbegriffes gerichtet ist, mit letzterem schon insofern in Widerspruch, als jenes unvermeidlich auch Bearbeitung der materiellen Natur in sich schließen, also unter den Begriff des sittlichen statt des religiösen Handelns fallen muß. Die Kirche hat, da die Gottesgemeinschaft übersinnlicher Natur ist, ihr Gebiet grundsätzlich nicht in dieser Welt, während sie doch im naturgemäßen Drang nach äußerer Ausgestaltung durchaus auf weltliche Mittel und Formen gewiesen ist. Das ist der Grundwiderspruch, an dem sie krankt. Speziell aber rächen sich die Uebergriffe in das Gebiet der vier moralischen Gemeinschaften, indem die kirchliche Kunst in einen Conflict geräth mit der wirklichen Kunst, die Theologie mit der Wissenschaft, der separatistische Conventikel mit dem geselligen Leben, die Hierarchie mit dem Staat, das kanonische Recht mit dem bürgerlichen Recht — eine Weissagung auf Sohm's These: das Kirchenrecht steht in Widerspruch mit der Idee der Kirche. Wenn nun aber die Kirche in der angegebenen Weise den vier Hauptformen der moralischen Gemeinschaft spezifisch kirchliche Doppelgänger zur Seite stellt, fingirt sie neben dem Einen wirklichen Menschen, welcher an sich der sittlichen Gemeinschaft ganz angehört, noch einen zweiten Menschen, welcher der Kirche angehört, und, um diesen fingirten Bürger zu realisiren, entzieht sie dem Staate seine Bürger. So gräbt sich die Kirche, indem sie sich über den Cultus hinaus erstreckt, nur ihr eigenes Grab. Aber auch der Cultus selbst, der die substanzielle Basis alles Kirchenthums bildet, krankt als Handeln mit ausschließlicher Beziehung auf Gott an einem inneren Widerspruch und müßte also schon bei rein normaler Entwickelung, als aparter Cultus je länger desto mehr zusammenschrumpfen, weil das ganze gemeinsame Leben sich fort und fort zu einem Cultus in höherem Sinne, nämlich zu einer schlechthin religiös-sittlichen Gemeinschaft, steigert. Die abnorme, durch die Sünde gestörte Entwickelung fügt diesem Verlaufe nur den Umweg über jene vier im Grunde usurpirte Gebiete hinzu, welche aber in demselben Maaße als die Gemeinschaft des an sich Sittlichen der ausschließend religiösen Gemeinschaft nachwächst und sie überholt, säculariſirt werden, so daß sich die Kirche, wie die zweite Auflage § 582 nachträglich bemerkt, „gegen das Ende hin wieder völlig auf ihr ursprüngliches Gebiet, den Cultus, zurückgezogen hat, der selbst wieder in den freiesten, aber zugleich gediegensten und einfachsten Formen sich gestaltet". Der Gegensatz von Klerus und Laienstand wird dann ein ganz fließender werden, jeder Kirchenzwang wird hinwegfallen; zwischen Staat und Kirche, so lange sie noch nicht schlechtweg zusammenfallen, bildet sich als ein freiwilliger Gehülfe beider bei der Arbeit für ihren gemeinsamen christlichen Zweck,

ein Bund der „freiwilligen Christen". Derselbe ist nicht an die Grenzen des Einzelstaats gebunden und wohl auch ebensowenig an die der entsprechenden Landeskirche. Diese als Volkskirche gedacht, bildet die unter obwaltenden Umständen correcteste Form des Kirchenwesens. Doch rechnet R. auch mit der stets fortschreitenden Bildung von Particularkirchen und Secten (dazu gehört auch die Neubildung der sog. unirten Kirche), worin er nur ein weiteres Sympton des zunehmenden Verfalles der Kirche erblickt, weil solche Erscheinungen in offenem Widerspruche mit dem, absolute Einheit verlangenden, Begriffe der Kirche stehen. Namentlich in den „Stillen Stunden" finden sich Aeußerungen, als ob inmitten des christlichen Volksthums das spezifisch Kirchliche sich immer mehr in kleine freie Genossenschaften zurückziehen und zur Privatsache werden sollte (vgl. Pfleiderer, ZwTh 1877, S. 610f.).

Die „freiwilligen Christen" der Letztzeit erinnern uns daran, daß die in stetiger Progression aus der Abnormität in die Normalität eintretende und diese letztlich auch erreichende Entwickelung nur auf der Basis des durch den Erlöser gestifteten Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und Menschheit möglich gewesen ist. Selbstverständlich ist das von dem Erlöser in der Menschheit ausgehende neue Leben gleich wesentlich ein sittliches und ein religiöses. Gerade darauf geht ja die Tendenz der Erlösung, das durch die Sünde hervorgerufene Auseinanderfallen des Sittlichen und des Religiösen aufzuheben. In der christlichen Lebensentwickelung decken sich daher Sittliches und Religiöses je länger je mehr. Am weitesten auseinander stehen beide Factoren am Anfange. Da nämlich, wie früher gezeigt (S. 214f.), die Erlösung von einer eigenthümlichen Modification des Gottesbewußtseins, von der Richtigstellung des Verhältnisses des Menschen zu Gott, ausgeht, so ist auch das christliche Leben von vornherein überwiegend unter der religiösen Bestimmtheit gesetzt, bei entschiedenem Zurücktreten des an sich sittlichen. Dies bewährt sich geschichtlich so, daß die durch den Erlöser hervorgerufene neue Lebensgemeinschaft, mittelst welcher die Erlösung sich realisirt, primitiv von der religiösen Seite ausgeht, d. h. als Kirche erscheint. Nicht als ob Christus selbst diese Kirche direct gestiftet hätte; aber es lag in der Natur des Entwickelungsganges, daß das von ihm gebrachte Gottesreich oder vielmehr — denn so habe Christus es gedacht — der Gottesstaat zunächst die Gestalt einer kirchlichen Vorbereitungsanstalt gewann.

2. Kirche und Staat.

Die eigenartige Theorie ist als Ergebniß einer individuellen Denkarbeit zu betrachten, wie sie sich unter dem bestimmenden Einflusse

zweier Sternbilder vollzogen hat, die den Horizont des neunzehnten Jahrhunderts auch sonst mit mannigfach wechselnden und oft feindlich sich durchkreuzenden Lichtern ausgestattet haben. Auf der einen Seite hat schon die romantische Strömung der ersten Decennien, haben mehr noch die restaurationslustige Kirchenpolitik und Theologie der Reactionszeit dem Begriff der Kirche auch eine theoretische Ausbildung und Zuspitzung eingetragen, wie das in gleich intensiver Weise kaum jemals zuvor der Fall gewesen war. Man denke nur an Löhe's, Delitzsch's, Kliefoth's 3, 4, 8 „Bücher von der Kirche". Auch den jungen R. sehen wir, nachdem er 1817 die Universität bezogen hatte, alsbald von dem Problem des Kirchenbegriffes erfaßt, und eine höchst originelle, freilich heutzutage aus begreiflichen Gründen verschollene, Ansicht von dem geschichtlichen Hergang bei Entstehung der Kirche war es, die er zwanzig Jahre später in seinem Erstlingswerke der gelehrten Welt vorlegte. Hiernach wäre die Kirche nach der Zerstörung Jerusalems durch einen testamentarischen Beschluß der Apostel in's Leben gerufen worden. Also „erst von den Aposteln!" So sagte man damals. Heute würde man eher zweifelnd fragen: „Schon von den Aposteln?" Hauptsache ist, daß diese Kirche gleich als Institution, als amtlich gegliederter, einheitlicher Organismus in's Leben trat. Nur in dieser Form, als ecclesia visibilis, existirte die Kirche für den realistischen Sinn R.'s zeitlebens; die ecclesia invisibilis schien ihm eine contradictio in adjecto, eine Fiction, nur zu begreifen als Surrogat für die der Kirche wesentlichen, ihr aber im Protestantismus abhanden gekommenen Eigenschaften der Allgemeinheit und der Einheit. Im Wesentlichen hat R. damit, wie F. Nitzsch treffend ausführt (Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, 2. Aufl., 1896, S. 521), nur dem neulutherischen Kirchenbegriff vorgearbeitet, wobei er freilich von einem, dieser modernen Repristinationstheologie völlig fremden, Interesse geleitet war: was nämlich die Kirche, deren wesentliches Merkmal die Aeußerlichkeit sein sollte, dadurch an ethischem Gehalt einbüßte, das gewann der Staat.

Die hohen Gedanken vom Staat, welche R. aus seinem, den Friedericianischen Ideen huldigenden, Vaterhause mitbrachte, gewannen unter dem Einflusse der Philosophie Hegel's Reife und Consistenz. Während im kirchlichen Rahmen die vier bekannten Gemeinschaftsformen nur vorübergehende Unterkunft und nur einseitige und eingezwängte Entfaltung finden konnten, liegt es in ihrer eigensten Natur, daß sie in dem Maaße, als jede einzelne heranreift, sich auch gegenseitig einander aufschließen, ineinander überwachsen und so eine neue, eine höchste Einheit herstellen, wie wir sie im Staat vorfinden. Insonderheit ist in dem seinem

Begriff entsprechenden Staat jene ursprüngliche Einheit, von welcher die moralische Gemeinschaft als Familie ausging, wiederhergestellt, aber in höherer Form. „In seiner eigenen Entwickelung wird er zuletzt wieder eine große, Alle und Alles umfassende Familie, indem in ihm die schlechthin vollständige Gemeinschaft und somit zugleich Ergänzung Aller mit Allen nach allen Seiten ihres moralischen Seins in einer vollständigen Reihe von organischen Abstufungen zu Stande kommt." So lange nun der Staat noch zurück ist, vertritt die Kirche einigermaaßen diese seine allumfassende Stellung. In demselben Verhältnisse aber, als jener zur absoluten, religiös-sittlichen Gemeinschaft ausreift, coincidirt die Kirche theilweise mit ihm und erlischt zuletzt in ihm. Denn schon vorher beruht ja das Bedürfniß einer ausschließend religiösen Gemeinschaft zumeist darauf, daß der Umfang derselben weiter reichte, als derjenige der nur successive sich ausweitenden sittlichen oder religiös-sittlichen Gemeinschaft. Sobald aber diese letztere in Herstellung eines schlechthin allgemeinen Staatenorganismus ihre eigentliche Aufgabe gelöst hat, fällt jenes Bedürfniß, weil anderweitig befriedigt, hinweg. Die Idee dieses Staatenorganismus hat zur Voraussetzung, daß das Verhältniß der Kirche zum nationalen Staate ein doppeltes ist. Auf der einen Seite tritt sie im Volke je länger desto mehr zurück in demselben Maaße, als der nationale Staat wirklich in seine hohe Aufgabe hineinwächst. Andererseits aber bleibt ihm die Kirche doch insofern überlegen, als für sie die nationale Differenz keine Bedeutung hat. So lange der am Ende der Entwickelung stehende allgemeine Staatenorganismus nicht erreicht ist, so lange verrichtet die Kirche Aushülfsdienste, weil sie das einzige Band bildet, durch welches die gegen einander selbständigen Staaten sich überhaupt berühren und unter einander zusammengehalten werden. Auf der Grundlage des kirchlichen Bandes vollzieht sich daher allmählich jenes Heraustreten der einzelnen Staaten aus ihrer Isolirtheit und Abgeschlossenheit, dessen letztes Resultat die Constituirung des allgemeinen Staatenorganismus bildet (s. S. 160).

Kein moderner Ethiker konnte vom Staat höher denken; kein moderner Theologe hat den Begriff des „Culturstaates" so beredt und überzeugend vertheidigt gegenüber dem „echten Philister", welcher, wenn vom Staat die Rede ist, sofort an Verwaltungsmaschinerie und Polizeistock denkt. Auf diesem Punkte hat R. ganz aufgehört Romantiker zu sein[1]). Andererseits wendet sich R. gegen die vielgehörte, zumal von

[1]) H. v. Treitschke, Politik I, 1897, S. 94 hebt hervor, daß R. das Thema der politischen Moral überhaupt zum erstenmal behandelt habe. Aber nur ein

Stahl vertretene Theorie, wonach „das Wesen des Staates nicht Sittlichkeit sei, sondern Recht". Nur für die untergeordnete Form des sog. bürgerlichen Lebens ist es charakteristisch, daß sie Rechtsgemeinschaft ist (s. S. 182). Die Fassung des Staats als Rechtsinstitut leidet an dem Fehler, daß sie einen Staat nur unter Voraussetzung der moralischen Abnormität kennt, ganz wie ehedem die gemeine Rede ging, wenn die Menschen alle gut wären, so würde es einen Staat überhaupt nicht geben und die moralische Tendenz müsse darauf gehen, den Staat allmählich entbehrlich zu machen. Aber heutzutage hat sich das Bewußtsein Bahn gebrochen, daß der bloße Rechtsstaat die Idee des Staates noch nicht erschöpfe. „Nachdem unsere Staaten bei ihrer Constituirung allerdings mit der Sphäre des bürgerlichen Lebens angehoben und sich lange Zeit ausschließend auf sie und ihren Ausbau beschränkt haben, haben sie gleichwohl, durch eine innere Nothwendigkeit wider Willen und Wissen dazu getrieben, allmählich auch die übrigen Elemente des Moralischen, zunächst bestimmt als des Sittlichen, eines nach dem anderen mit in ihren Zweck aufnehmen müssen und sind sog. Culturstaaten geworden. Ist dies gleich zur Zeit lange noch nicht mit schlechthiniger Vollständigkeit geschehen, so ist doch der Staatszweck augenscheinlich stetig in einer solchen Erweiterung begriffen, und es läßt sich absolut keine Grenzlinie bestimmen, an der diese voraussichtlich stehen bleiben wird." Selbst das religiöse Gebiet bildet keinen heiligen Bannwald, der gegen die fortschreitende Säcularisation gesichert wäre, oder vielmehr der Staat bildet umgekehrt kein profanes Außenwerk an der Burg Gottes auf Erden. Im Gegentheil wird vermöge der wesentlichen Beziehung zwischen Sittlichkeit und Frömmigkeit in der vollständig vollzogenen nationalen sittlichen Gemeinschaft auch die religiöse Gemeinschaft in allseitiger Entfaltung gegeben sein. „Die Frömmigkeit hat ihre wahre Schule im Staat oder im staatlichen Leben, dieses aber an der Frömmigkeit und ihrer nationalen Gemeinschaft einen wesentlichen Mitfactor seines Gedeihens. Eine geeignetere Erziehungsanstalt für die Frömmigkeit, namentlich die christliche, läßt sich nicht absehen als der wohlgeordnete Staat." Dem Staate eignet daher nach R. Heiligkeit; er ist in seinem Sprachgebrauche „ein Sacrament, ja — bei der reinen moralischen Normalität — der Complex aller universellen Mittel zur Vollziehung der Gemeinschaft zwischen der Menschheit und Gott, mithin das Sacrament κατ' ἐξοχήν".

„Jugendtraum" (S. 62) ist R.'s Lehre vom Aufgehen der Kirche im Staat doch nicht gewesen. Vgl. unten S. 148 f.

3. Reich Gottes und Vollendung.

Theologischerseits macht man dieser Darstellung gewöhnlich den Vorwurf der Einseitigkeit insofern, als nach ihr die Kirche in dem Staat, statt daß beide in dem Reiche Gottes aufgehen sollen. Aber für den biblischen Begriff des Himmelreiches oder Reiches Gottes weist das System keineswegs etwa eine leere Stelle auf, sondern das Reich des Erlösers ist als solches auch Reich Gottes, weil in der wachsenden Gemeinschaft der Erlösten sich Gott selbst allmählich sein kosmisches Sein innerhalb dieser irdischen Creatursphäre gibt. Himmelreich aber heißt dieses Gottesreich ganz sachgemäß darum, weil die creatürliche Welt als von Gott erfüllt, eben der Himmel ist. Dieses Reich Gottes ist somit in seiner Vollendung nichts Anderes als das höchste Gut in concreto. Gaß bewundert mit Grund dieses von R. in hoher Schönheit und Vollständigkeit entworfene Lichtbild: „Der ganze Prozeß, denken wir ihn in jeder Beziehung normal fortgesetzt, kann kein anderes Ziel haben, als darin, daß die ganze christliche Menschheit in der Fülle der Persönlichkeiten und in der Mannigfaltigkeit ihrer erkennenden und bildenden Kraftäußerungen sich selber Gott darbringt, um dann diesen Inbegriff ihrer eigenen Güter gleichsam von Gott als höchstes Gut wieder zu empfangen" (S. 258). Im Einzelnen wird das Reich Gottes ganz symmetrisch construirt als in seiner Vollendung das Zusammenfallen der absoluten religiösen und der absoluten sittlichen Gemeinschaft darstellend; es ist mithin ein Fundamentalbegriff nicht blos der christlichen Dogmatik, sondern auch der Ethik. Es schließt alle von dem Erlöser der Welt wieder abgewonnenen sittlichen Güter organisch in sich zusammen, und außerhalb desselben gibt es kein wirkliches sittliches Gut und kein wirkliches Gutes.

Dieses „Reich Gottes" weist nun im Zusammenhang des Systems allerdings ungleich mehr Verwandtschaft mit dem Staat als mit der Kirche auf. Die natürlich angeborene Form des menschlichen Lebens ist eben nicht Kirche, sondern Staat. Wenn nun das christliche Leben seinem Begriffe nach nur das menschliche Leben als solches in seiner absoluten Reinheit und vollständigen Entwickelung sein kann, so muß auch die dem christlichen Leben und der christlichen Gemeinschaft in ihrer Vollendung wirklich und spezifisch entsprechende Form der Staat sein, dem ja neben der sittlichen Bestimmtheit auch die religiöse eignet; und es ist zu sagen: die christliche Gemeinschaft kann nicht als Staat anheben, sondern nur als Kirche, aber sie kann auch nicht als Kirche aufhören, sondern nur als Staat. Ihre ganze Lebensentwickelung geht auf in

der allmählichen Wiederaufhebung ihrer kirchlichen Form durch die Umbildung derselben in die staatliche. Die concrete Form des Reiches Gottes am Ende der irdischen Entwickelung besteht daher entsprechend dem ersten theokratischen Gedanken des Stifters in jenem allgemeinen Staatenorganismus, dessen einzelne Glieder aber als vom christlichen Prinzip durchdrungen gedacht werden. „Da in diesem in seiner Vollendung einestheils das christliche Leben schlechthin normalisirt ist und folglich die religiöse Seite desselben und die sittliche, mit ihnen aber, weil auf diesem Punkte die Entwickelung der menschlichen Gemeinschaft schlechthin vollendet ist, auch die christlich-religiöse Gemeinschaft und die christlich-sittliche sich absolut decken, auch ihrem Umfange nach, und andererseits diese religiös-sittliche Gemeinschaft (die christlich-sittliche Gemeinschaft als zugleich schlechthin christlich-religiös bestimmte) in ihrem absoluten Umfange zu Stande gekommen ist: so gibt es neben ihm für die Kirche keinen Ort mehr."

Aber auch abgesehen von der beanstandeten Verwechslung des Reiches Gottes mit dem Staat (richtiger: Staatenorganismus) hat die gleichzeitige Theologie mit wenigen Ausnahmen[1]) die hier vorgetragene Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche abgelehnt, wobei die Gegenrede sich gewöhnlich auf das von R. statuirte Verhältniß von Religion und Sittlichkeit selbst, also auf ein Gebiet bezog, darauf unseres Erachtens R.'s Aussaat am wenigsten eine vergebliche gewesen ist (s. S. 116 f.). So lutherischerseits Althaus in dem Aufsatze über „R.'s Umbildung der Kirche in den Staat" (ZlThK 1872, S. 643 f., 648), von reformirter Seite A. Krauß in der Schrift über „Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche" (1876, S. 114 f.). Selbstverständlich sieht sich ja Alles anders an, sobald die relative Unabhängigkeit des Sittlichen vom Religiösen in Abrede gestellt oder der Staatsbegriff auf der einen Seite herab-, der Kirchenbegriff auf der anderen hinaufgeschraubt wird. Sicher ist jedenfalls, daß die Kirche dann als ein Unding erscheint, wenn einerseits sie ihr Wesen nothwendig in Pflege einer abstracten, sittlich leeren Frömmigkeit finden müßte und wenn andererseits die religiöse Function allein vom Gesetz der Zeit, welches „Eins nach dem Andern" bedeutet, ausgenommen und sofort einer Verunreinigung ausgesetzt wäre, wo sie einen Moment für sich allein in Anspruch nimmt. Hier stimmt nun einmal die speculative Deduction nicht zu dem Anblick, welchen die

[1]) Dahin gehört der Aufsatz „R. R.'s Lehre von der Kirche" von August Werner in der „Predigt der Gegenwart" IX, 1872, S. 156—164. Er sieht darin „seit den Tagen der Reformation entschieden die bedeutungsvollste und folgenreichste Leistung des theologischen Denkens in dieser Hinsicht" (S. 157).

Wirklichkeit darbietet. Diese zeigt uns einerseits jedwede Kirche an allen Orten und zu allen Zeiten auch in mehr oder weniger engen Beziehungen zu den sozialen und culturellen Bestrebungen, andererseits, wie bei der Kritik des R.'schen Kirchenbegriffs Cropp schön und wahr sagt, ein angesichts der Arbeiten, Kämpfe und Verirrungen des Lebens unausrottbar bestehendes, „religiöses Bedürfniß, sich in der Stille zu sammeln und auf Gott wieder zu besinnen und das Verhältniß zu ihm immer auf's Neue anzuknüpfen und zu befestigen und in der Kirche nicht nur eine über die Schranken des Lebens hinüberreichende Gemeinschaft, sondern in dieser Gemeinschaft auch Reinigung, Stärkung und Vertiefung des eigenen Innenlebens zu suchen" (PrM 1897, S. 486).

Damit soll R. aber keineswegs einfach in's Unrecht gesetzt sein. Wie zeitgemäß seine Aufstellung war, wie sehr sie gleichsam in der Luft lag, zeigen mancherlei parallele Erscheinungen. Beispielsweise sei eine Schrift genannt, welche sich auf keinerlei Auseinandersetzung mit R. einläßt, vielmehr ganz selbständig neben seiner Construction dasteht. Es ist Otto Pfleiderer's Werk über „Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältniß geschichtlich und philosophisch erörtert", 1872. Dasselbe räumt zwar der Kirche als dem Leib, den sich der religiöse Geist anbildet, um sein eigenthümliches Leben unter den Naturbedingungen seiner endlichen Existenzweise im Individuum und in der Gemeinschaft zu vermitteln, eine jederzeit unentbehrliche Stellung ein. Worin besteht nun aber diese so mächtig betonte Existenz in concreto? In einer Gemeinsamkeit von religiösen Vorstellungen einerseits, in einer Gemeinsamkeit von kirchlichen Handlungsweisen andererseits. Ohne Beides ist die Aufrechterhaltung einer äußeren Gesellschaftsordnung undenkbar. Eine solche aber ist unumgänglich, weil jede Religionsgemeinschaft das Bedürfniß hat, daß das Gottesbewußtsein in Allen auf die gleiche Weise sich ausdrücke. Behufs Handhabung solcher Ordnungen entsteht ein Klerus als herrschender Stand, der selbst wieder ein Factor wird bei Bestimmung des kirchlichen Handelns, namentlich aber auch das Regiment über die rein sittlichen Gebiete wie Staat, Schule, Ehe beansprucht. Statt daß das religiöse Prinzip das ganze sittliche Leben bestimmen soll, will nun die kirchliche Gesellschaftsordnung dieses thun. Man vergißt, „daß das Sittliche durchaus Selbstzweck, absolut berechtigt und nothwendig, das Kirchliche hingegen nur dienendes Mittel, Erscheinungsform der Frömmigkeit, also blos relativ berechtigt und bedingt nothwendig ist" (S. 223). Daß weiterhin die Frömmigkeit die sinnbildliche Bildersprache, in welcher sie ihre eigenen inneren Prozesse sich veranschaulicht, für Ausdruck eines objectiv wahren Wissens hält, ist nur so lange unver-

fänglich, als die religiösen Vorstellungen dem Stande des allgemeinen Weltbewußtseins entsprechen. Sobald aber dieses sich wesentlich ändert, bildet sich die Kluft zwischen der weltlichen Wissenschaft und dem religiösen Vorstellen. „Hierbei liegt nun das Recht unbedingt auf Seiten des sittlichen Erkennens, der Wissenschaft", und alles Vermitteln hilft nichts, bis man die kirchlichen Vorstellungen einfach als das nimmt, was sie sind, „dienende Mittel und sinnbildliche Formen für geistige Prozesse" (S. 224). Und ebenso hat natürlich das von der kirchlichen Praxis gebotene Sittliche, wo es mit dem eigentlich Sittlichen in Conflict geräth, einfach zu weichen. Das höhere Recht liegt auf Seiten der Sittlichkeit. Ein analoger Zwiespalt stellt sich auch hinsichtlich der frommen und asketischen Handlungen der kirchlichen Praxis ein. Die religiöse Vorstellung freilich betrachtet sie als Einwirkungen auf Gott und stellt sie höher als die sittlichen Pflichten; aber je complicirter das kirchliche System dieser Handlungen wird und je freier andererseits die weltliche Sittlichkeit sich entwickelt, desto ferner rücken sich die beiden Gebiete nach Umfang wie nach Art (S. 225). Das kirchliche System richtet sich dann wider die sittlichen Gebiete, wider Politik, Wissenschaft, Kunst, und selbst wo es mit dem Sittlichen zusammentrifft, wie in der barmherzigen Nächstenliebe, da beschränkt es diese auf die Genossen der Kirche. Das kirchliche und confessionelle Interesse ist der objectiven Sittlichkeit fremdartig und gefährdet sie durch Einmischungen in Staat, Ehe, Schule, Polizei u. s. w., und wo Hierarchie sich einmischt, verwirrt es die sittliche Gesinnung (S. 226 f.). Damit aber greift es auch der Frömmigkeit selbst an's Leben und „ruft den Verstand auf zur Prüfung der beiderseitigen Ansprüche". Dieser findet die den rein sittlichen Pflichten widersprechenden kirchlichen grundlos, steht dabei freilich in Gefahr, sofort auch die Frömmigkeit selbst zu verwerfen und einen „religionslosen Moralismus" aufzurichten (S. 228). Die Rettung aus solcher Krisis kann also nur darin liegen, daß die Frömmigkeit ihr kirchliches System, so unentbehrlich es immer für ihre eigene Existenz sein möge, nicht überschätzt, nicht mehr als etwas an sich Werthvolles, unbedingt Heiliges den sittlichen Gütern des Gottesreiches gleichstellt, sondern von der sich verwirklichenden Sittlichkeit Anlaß zur Selbstkritik und Läuterung nimmt (S. 230 f.). Objective Wahrheit kommt dem kirchlichen System somit weder als Dogmatik noch als Ethik zu, und vor einem prinzipiellen Abschlusse in der Weise R.'s bleibt Pfleiderer nur dadurch gesichert, daß er auf der protestantischen Linie die anhebende Befreiung von dem irrational Positiven des katholischen Kirchenthums sucht. Dieses protestantische Kirchenthum kommt freilich über eine gewisse Zweideutigkeit auch nicht hinaus;

auch es beharrt auf der Stufe der Phantasie und inadäquaten Vorstellung, nur daß damit ein Bewußtsein von dieser Unterordnung verbunden sein soll. Aber für eine solche halbe Berechtigung kirchlicher Formen, die stete Vergegenwärtigung des subjectiv Werthvollen eines an sich unhaltbaren Systems voraussetzt, kann man nicht absonderlich schwärmen, und so gelangt Alexander Schweizer (PrKZ 1872, S. 499) zu dem Schlusse: „Jedenfalls kann ein Kirchliches nicht mehr wahrhaft beibehalten werden, wenn man es als nothwendig nur halbwahres oder unwahres Vorstellen erkannt hätte." Die Dogmatik — meint er — werde in solchem Falle entweder, wenn nämlich der Kirche nur ein relativer Werth zukommen sollte, zur Philosophie oder aber, falls die Kirche als voll berechtigtes ethisches Gut gilt, zur Glaubenslehre werden. Letzteres in dem Sinne, daß die Darlegung des christlich frommen Bewußtseins sich mit der fortschreitenden wissenschaftlichen Weltansicht auseinandersetzt, wie Schweizer selbst in den verschiedenen Formen seiner „Glaubenslehre" (1847—77) gethan hat, während andererseits C. Schwarz die Wahrheit der R.'schen These darin fand, daß wie der religiöse Prakticismus in wirkliche Sittlichkeit, so das Dogma in speculative Weltanschauung umgesetzt werde (Wesen der Religion I, S. 139); der Staat allein sei die vollständige Organisation des sittlichen Geistes; seine Souveränität schließe auch die Kirche als Cultusanstalt ein (S. 144, 146), und zwar in der Form der jura circa sacra (S. 158f.). Noch weiter ist in letzterer Richtung Otto Pfleiderer später gegangen, indem er, die Auseinandersetzung mit R. nachholend (vgl. übrigens bereits die Anzeigen R.'scher Bücher in ZwTh 1871, S. 460—462, 1872, S. 608—612), den selbständig organisirten Confessionskirchen schon darum, weil sie die Grenzen der einzelnen Staaten überschreiten, die staatliche Anerkennung als Rechtssubjecte mit corporativer Selbstverwaltung versagen, als Träger solcher Rechte vielmehr nur die örtlichen Kirchengemeinden anerkannt sehen will, auf deren religiös erziehende und cultisch anregende Thätigkeit die Unentbehrlichkeit des kirchlichen Factors für das Staatsleben beschränkt wird (Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage 1896, S. 745f.).

Ohne Zweifel würde R. in solchen Versuchen, seinem Gedanken einen Wahrheitskern abzugewinnen, ohne die schroffe These selbst zu adoptiren, nur einen Beweis mehr für die Unvermeidlichkeit des letzten Endes erkannt haben, welches er für die Kirche in Aussicht gestellt hat. Andererseits aber würde er auch alle Erörterungen über die, angeblich nur allzuverhängnißvollen, Folgen, welche ein Aufgehen der Kirche in den Staat für unser Volksleben haben müßte (z. B. bei Krauß S. 113),

mit der Bemerkung ablehnen, daß hiervon ja überhaupt gar nicht die Rede sein könne, sofern es sich bei der ganzen Debatte nicht nur zunächst überhaupt um die Voraussetzung einer correct normalen Entwickelung der Menschheit handle, sondern auch innerhalb des so oder anders beschaffenen Prozesses um keinerlei actuelle Fragen der Gegenwart oder irgend einer absehbaren Zukunft. Einmal über das andere wird ja immer Alles auf das letzte Jubeljahr der Vollendung, den annus magnus Platonis hinausgeschoben, wo man auch erst ungehemmt und mit unfehlbarem Erfolg speculiren und autexusiren wird. Fortwährend betont R. die unabsehbare Ferne dieser erst in eschatologischer Aera „mit dem Abschlusse der gesammten moralischen Entwickelung der Menschheit" eintretenden vollständigen Säcularisation der Kirche. Der Fürst Ludwig zu Solms unternimmt es daher, R. zu vertheidigen gegen den Vorwurf, „er habe das Aufhören der Kirche der Zeit nach irgendwie in bestimmte Aussicht genommen" (Uebersicht theologischer Speculation, S. 83). Es wird sich zeigen, daß damit etwas zu viel gesagt ist. Richtiger spricht Hönig (Der katholische und der protestantische Kirchenbegriff in ihrer geschichtlichen Entwickelung 1894, S. 110) der logisch gerechtfertigten These R.'s nur mit Bezug auf die Gegenwart jede Bedeutung ab: „Für das Zeitalter, in welchem wir leben, welches für uns überhaupt in Betracht kommt, hat die Kirche ihr von allen anderen Gebieten scharf getrenntes Arbeitsgebiet; sie ist als die ausschließend religiös-sittliche Gemeinschaft die unentbehrliche Ergänzung für die noch unfertige, einseitig sittliche Gemeinschaft." Bezeichnender Weise hat R. gleich nach Veröffentlichung seines Buches von der Kirche die Leitung eines Predigerseminars übernommen.

4. Praktische Folgerungen.

Gleichwohl handelt es sich bei der in Rede stehenden These um nichts weniger als um eine eschatologische Schrulle. Vielmehr ergeben sich daraus gewichtige Directiven, zumal für solche, welchen es heute Sorge und Noth macht, sich bezüglich ihrer praktischen Stellung zur Kirche zurechtzufinden. Die unumgänglichste Vorbedingung hiefür ist eine unbefangene Kenntnißnahme von dem dargelegten schwierigen Verhältniß von Kirche und Staat. Damit, mit der richtigen Einsicht in den Stand der Dinge, beginnt namentlich die Erörterung der sog. Kirchenpflichten. Man muß wissen, daß das kirchliche Stadium der geschichtlichen Entwickelung vorüber und der christliche Geist in sein politisches Lebensalter eingetreten ist. Wäre die Kirche die wesentliche Form, in welcher das Christenthum seine Existenz hat, so stände es allerdings in unseren Tagen und schon seit lange sehr kläglich mit dem-

selben und ließe sich auch gar nicht absehen, wie es je besser werden solle. Aber sich immer mehr zu verweltlichen, ehrlich und klar einzugehen in die Wege der Culturentwickelung und den Gesammtorganismus des menschlichen Lebens überhaupt, d. h. den Staat, zu seinem Organismus zu machen, d. h. an der Stelle der kirchlichen die an sich sittliche Lebensgestalt anzuthun: das ist eben die eigentliche Aufgabe des modernen Christenthums, und vorzugsweise darin, daß es nunmehr in einem Kostüm auftritt, welches ihm von vorherein fremd war, liegt der Grund aller verzweifelt schwierigen Irrungen und Wirrsale, in welche die kirchliche Frage heutzutage gerathen ist. Allerdings ist dieser Fall auch bisher noch gar nie dagewesen, daß die sie auflösende Fortentwickelung einer bestimmten Form der christlichen Kirche nicht wieder zu einer neuen Form der Kirche führt. Es ist daher kein Wunder, wenn man sich in die Situation nicht so rasch zu finden vermag. Aber augenscheinlich schneidet man dem Christenthum geradezu alle Mittel und Wege für eine in's Große gehende geschichtliche Wirksamkeit ab, wenn man noch immer eigensinnig darauf besteht, daß es wesentlich Kirche sei. Liegt es doch auf der Hand, daß wir die christlichen Heiligen heutzutage nicht mehr in der Kirche suchen dürfen; selbst wo sie, wie einst Oberlin (heute wären Namen in größerer Zahl zu nennen), dem Klerus angehören, vermittelt sich ihre Hauptthätigkeit durch außerkirchliche Mittel und auf sozialem Gebiete.

Der entscheidende Wendepunkt, auf welchem das Christenthum seine rein kirchengeschichtliche Periode durchbricht, ist nirgends anders zu erkennen, als in der Reformation. Seither sinkt der Kirchenbau der Kirche langsam in sich selbst zusammen, während das Christenthum besonders in Folge der im 18. Jahrhundert anhebenden Culturbewegung seine Uebersiedelung in die natürlichen sittlichen Sphären bewerkstelligt. Schon Fichte hatte es mit dürren Worten ausgesprochen, durch die Reformation sei die Kirche nicht sowohl verbessert, als vernichtet worden. „Die protestantischen Gemeinden sind entweder höchst inconsequent, oder sie geben sich gar nicht für Kirchen aus." R. nimmt das einfach auf: die Reformation sei „in Wahrheit eine Reduction der Kirche auf ein Kleinstes als Nothbehelf", ein Sichbegnügenlassen „mit einem bloßen Analogon von Kirche, das sie selbst nur für ein Provisorium nahm". Da in R.'s Kirchenbegriff das Moment der Allgemeinheit constitutiv ist, so versteht es sich von selbst, daß alle diejenigen, welche eine wirkliche Kirche als unumgängliche Lebensbedingung des Christenthums verlangen, katholisch bleiben oder werden müssen. Denn der Protestantismus ist nicht eine eigenthümliche Form der Kirche, sondern

des Christenthums überhaupt, wenn auch keineswegs von vornherein mit Bewußtsein. Und so beruht denn schließlich der wesentliche Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus darin, daß jener das Christenthum lediglich als Frömmigkeit und als Gemeinschaft der Frömmigkeit, als Kirche, denkt, der Protestantismus dagegen als religiös beseelte Sittlichkeit. Schon Luther vermied daher gern das „blinde Wort" Kirche und substituirte ihm den Ausdruck „die Christenheit", und der reformirte Protestantismus nahm vollends schon frühe eine ausgesprochene politische Richtung an, während die protestantische Kirche nichts ist, als ein Complex von Landeskirchen und schon dadurch, sowie durch die Uebertragung der Kirchengewalt an den Landesherrn, ihre Unterordnung unter die politische Gemeinschaft kundgibt. Dieses Landeskirchenthum bietet übrigens die sicherste Garantie gegen hierarchische und puritanische Ausschreitungen und hilft wesentlich dazu, daß das Volk in der religiösen Gemeinschaft erhalten bleibe. Aber es beweist auch die unaufhaltsame Gravitation der protestantischen Kirche nach der Seite des Staats. „So ehrfurchtgebietend das Christenthum der Reformation dasteht, die Kirche, die sie aufgeführt hat, kann als Kirche betrachtet Keinen mit Bewunderung oder Respect erfüllen."

Nirgends läßt sich daher auch der oben (S. 238) beschriebene vierseitige Auflösungsprozeß deutlicher wahrnehmen, nirgends vollzieht er sich correcter als gerade innerhalb des Protestantismus. Sobald einmal im pietistischen Conventikel die kirchliche Geselligkeit auf protestantischem Boden auftrat, gerieth sie in feindseligen Zusammenstoß mit der Kirche. Die Kunst schlug auf dem Felde des Kirchenbaues nur zur äußersten Verarmung und Verkrüppelung desselben aus. Die Entwickelung der Poesie und Musik ging zwar in Deutschland von der religiösen Seite aus, entzog sich aber dem kirchlichen Heiligthum, sobald sie nur die ersten selbständigen Schritte wagen durfte, sofort. Ein kirchliches wissenschaftliches Leben hat die deutsch-protestantische Kirche mit dem glänzendsten Erfolge gepflegt, aber die so groß gezogene Theologie ist ihr überall, wo sie sich frei entwickeln durfte, als gefahrdrohende Macht erschienen. Die Theologie ist das Größte, was der Protestantismus uns geleistet hat, und eben sie ist zwar nicht für die christliche Religion, aber für die Kirche und ihre Lehre verhängnißvoll geworden.

Nichts hofft R. von dem anscheinend so erfolgreichen Eifer, womit das neu erwachte religiöse Leben der Restaurationszeit sich in die kirchliche Richtung geworfen hat. Denn gerade die tüchtigsten und hervorragendsten theologischen Häupter dieser Kirchentagsrichtung sind ganz in jener falschen Voraussetzung befangen, als ob das Christenthum die

Kirche sei. R. führt diesen Satz namentlich in einer eingehenden Auseinandersetzung mit C. J. Nitzsch durch. Für diesen neben Julius Müller bedeutendsten Theologen der Unionstheologie ist die Kirche „nicht älter und nicht jünger als das Christenthum", „das beständige Product und das beständige Mittel der im Worte und Geiste gegebenen Wirksamkeit des geschichtlichen, wahren Messias", also in der That das spezifische und ausschließliche Organ des christlichen Geistes. Fragelos gab es eine lange und große Zeit, da sie dies war. Daher das Vorurtheil, daß sie es darum immer sein müsse. Sie war früher christlich, als der Staat. Dies ihr oberster Rechtstitel. Heutzutage aber ist sie nach R. nicht mehr das einzige, ja nicht einmal das vor anderen wirksame Organ Christi. „Die Kirche ist niemals christlicher, als der jedesmalige Staat." „Wer möchte doch sagen wollen, daß der Erlöser in seiner Wirksamkeit auf die Welt durch den heiligen Geist auf die heilige Schrift, die Taufe und das heilige Abendmahl als seine einzigen Medien beschränkt sei?" Wer könnte es heutzutage noch vertragen, was einst Herder wahrheitsgetreu in seiner Bückeburger Antrittspredigt zu sagen vermochte, das geistliche Amt sei „noch das Einzige, was auf die innere Gestalt des Menschen, auf die Pflanzung christlicher, bürgerlicher und Nationaltugenden einen Einfluß haben kann"? Gerade solche Christen, welche es der Religion schuldig zu sein meinen, auch heute noch ähnlichen Ansichten zu huldigen, müssen sich thatsächlich fortwährend innere Gewalt anthun, um die Befriedigung, welche sie gewissenshalber im kirchlichen Leben finden zu müssen glauben, auch wirklich in demselben und in ihm allein fortwährend zu finden oder zu meinen, daß sie es fänden.

Aber auch solchen Vertretern der kirchlichen Richtung würde R. nicht zustimmen können, welche eben darum, weil die gegenwärtigen kirchlichen Zustände so überaus unbefriedigend erscheinen, das Heil vor Allem von größerer Selbständigkeit der Kirche, von Herstellung einer starken kirchlichen Organisation erwarten. Denn käme es auf diesem Wege wirklich dazu, daß die Kirche wieder als geschlossene Macht auftreten könnte, so müßte sie ja sofort zum Hemmniß der sittlichen Verwirklichung des Christenthums werden und in Conflict gerathen mit Staat, Wissenschaft und Bildung. Wir würden sagen: ein permanenter Culturkampf wäre die Folge. Nicht etwa erst im Hinblicke auf die Hoffmann, Kögel, Stöcker, sondern schon vor 1848 schüttelt R. ungläubig den Kopf über die „offenbar wohlmeinenden Kirchenregierungen", welche „für den Zweck eines verbessernden Umbaues unserer Kircheneinrichtungen ein Mittel nach dem anderen in Bewegung gesetzt und sogleich beim ersten

Ansatz eines nach dem anderen als unwirksam erprobt haben", über die „kirchenreformatorischen Instrumente, auf welche die zuversichlichste Hoffnung gesetzt wurde", von denen aber „in kürzester Frist eines nach dem anderen ohne Erfolg gründlich abgenutzt worden ist". Er geht sogar so weit, der evangelischen Kirche auf die Dauer jedes eigentliche Berufswerk abzuerkennen, dessen in Aussicht genommener Vollzug die auf eine reichere und kräftigere Organisation unserer Kirche zu verwendende Mühe auf die Dauer lohnen würde. „Wir fürchten alles Ernstes, die umfassenden neuen kirchlichen Institutionen werden nichts zu thun vorfinden, sie werden müssig stehen und zur unendlichen langen Weile derer selbst, die sie herbeigesehnt haben, und zu viel unnützer Zeitverderbung ausschlagen, eben damit aber die Lebensunfähigkeit unserer Kirche als Kirche vollends in das helle Tageslicht setzen." Wenn man nun nichtsdestoweniger den Verfasser der Ethik bei der Neuconstituirung der badischen Kirchenverfassung so rüstig Hand anlegen sah, so wird eine solche Thätigkeit auch theoretisch als vollkommen correct begründet. Denn „eine repräsentative Verfassung der Kirche ist für uns jetzt in der That ein dringendes Bedürfniß, weil unser Klerus zu ohnmächtig geworden ist, um für sich allein die Kirche in ihren Fugen zusammenzuhalten". Dazu kommt der auf dem Gebiete des Politischen schon errungene Sieg der Idee der Repräsentation. Auch „eine Umbildung unserer kirchlichen Einrichtungen in diesem Sinne ist wirklich gar nicht zu umgehen". Im Großen und Ganzen aber — wir sind dies der Wahrheit schuldig zu bekennen — hängt das vernommene Urtheil mit seiner Gesammtauffassung des Schicksals aller spezifisch kirchlichen Restaurationsversuche zu genau zusammen, als daß er nicht selbst alle diese kirchenpolitische Geschäftigkeit als ein zwar sehr zeitgemäßes und unumgängliches, aber schließlich doch nur die Kirche ihrer Euthanasie entgegenführendes Thun betrachtet hätte. Denn „weil es jetzt da, wo man eine repräsentative Kirchenverfassung noch nicht besitzt, oder wenigstens noch nicht die gewünschte, den Synoden nicht an erheblichen Gegenständen für ihre Versammlungen gefehlt hat, so meint man, es werde auch nach der Erlangung der begehrten Organisation der Kirche den repräsentativen Verhandlungen nicht an würdigem Stoff für ihre Thätigkeit gebrechen". Nur Ein sehr bedeutsamer Gegenstand der sonst immer langweiliger und inhaltloser werdenden Verhandlungen wäre denkbar — die Erörterung der eigentlichen Lebensfragen der Religion selbst. Dieser aber wäre zugleich der verhängnißvollste Gegenstand der Debatten eines kirchlichen Parlamentes. „Gehen die repräsentativen Organe der Kirche irgend auf die wesentlichen Fragen des kirchlichen Lebens ein, so wird ein

durchgreifendes und in sich selbst mannigfach verzweigtes Schisma die unausbleibliche Folge davon sein." „Man soll daher — so lautet das charakterische Ergebniß — allerdings zur allgemeinen Einführung der Presbyterial- und Synodalverfassung schreiten, nur darf man dabei keine großen Erwartungen hegen von den Erfolgen derselben, denn sie wird naturgemäß die Schwäche des Lebens unserer Kirche nur zu noch größerer Evidenz bringen." Meinte doch R. gelegentlich, Christus selbst würde in den weltlichen Verhandlungen der Ständekammern, welche den staatlichen, industriellen, sozialen Angelegenheiten gelten, viel mehr seine Sache erkennen, als in den Verhandlungen der Synoden über Dogma, Liturgie und Kirchenverfassung.

Das Christenthum — dabei bleibt der unüberwindliche Glaube des an die Kirche so Ungläubigen zuletzt immer wieder stehen — werde dereinst den herrschenden „gesunden Menschenverstand" repräsentiren und nicht minder auch die allgemein herrschende Sitte. „Die jetzige Geschichte läßt augenscheinlich den Staat zunehmen, die Kirche (nicht zu verwechseln mit dem wahren lebendigen Christenthum) abnehmen". Dieser Kirche bleibe nichts mehr zu thun übrig, weder als dogmatischer Autorität, noch als Disziplinarmacht. Eines Vorgefühls der Dinge, die da kommen sollen, könne man sich nun einmal nicht entschlagen, wenigstens da, wo man den Strom der Geschichte nicht blos an sich vorbeifließen sieht, sondern „zugleich in seinem Rauschen die Rede der Geschichte von ihrem Sinn und ihrem Gesetz vernimmt". Schon jetzt ist es beispielsweise unmöglich, Kirchenlehre und Kirchenzucht zu rehabilitiren, wo beide einmal gebrochen sind. Nicht als Dogma, sondern als christliches Bewußtsein werde der Glaube an Christus wieder erstarken. Dieser Glaube aber werde als ebenso große wie namentlich auch stille Voraussetzung unseres ganzen Lebens wenig von sich zu reden machen. Das Schweigen von ihm wird seine größte Verherrlichung sein, während die lauten und falschen Prätensionen der dermaligen Kirchlichkeit, indem sie sich als eitel und machtlos erweisen, nicht nur das Ansehen der Kirche, sondern auch dasjenige des angeblich mit ihr identischen Christenthums schwer schädigen. „Es ist unverantwortlich, unsere wirklich Gebildeten mit der Kirche zu quälen und einen Enthusiasmus für sie aus ihnen herauspressen zu wollen, der bei aller Lebendigkeit und Reinheit ihrer christlichen Frömmigkeit in ihnen nun einmal keine Wahrheit haben kann. Die Kirche selbst kann nur erröthen über solche Ungebühr." Und wenn dagegen bei den eigentlichen Massen, seien sie unfein oder vornehm gekleidet, die Unkirchlichkeit heutzutage zweifelsohne auf unsittlichen und irreligiösen Gründen beruht, so muß man nicht vergessen,

daß dies im Wesentlichen ganz dieselbigen Gründe sind, auf welchen vordem auch ihre Kirchlichkeit beruhte: „geistiger Indifferentismus, unwürdige Abhängigkeit von fremder Autorität und fremdem Beispiele, überhaupt vom Zeitgeiste, Gemeinheit der Gesinnung u. s. w., so daß sich in diesem Stück in der That gar nichts geändert hat, ebensowenig zum Schlimmeren, als zum Besseren."

Zugleich als Proben für Geist und Form der „Stillen Stunden" mögen aus diesen drei Aphorismen hier Platz finden (S. 346 f.). „In der Theologie ist es immer die gangbare Voraussetzung, daß der Grad der Kirchlichkeit des Individuums das Maaß sei für den Grad seiner Christlichkeit." „Christum frei machen zu helfen von der Kirche, das muß in unseren Tagen eine der Hauptbestrebungen der Gläubigen sein." „An freier Luft fromm zu sein, das ist's, worauf es jetzt ankommt."

Also ja nicht mehr, sondern weniger Kirche, Einrichtung der Kirche auf compendiöserem Fuß, Verzicht auf führende Weltstellung — das muß die Losung aller derer sein, welche es mit ihr gut meinen. Jeder, welcher heutzutage der Kirche dienen will, muß in bewußter Weise mit dazu helfen, daß die Umsetzung des Christenthums aus der kirchlichen in die weltliche Form in einer Weise betrieben und geleitet werde, daß der Uebergang stetig und ohne Bruch erfolge, und vor Allem, daß bei dieser Umkleidung nichts von dem wirklichen Gehalte des Christenthums abhanden komme. In treuer und einträchtiger Weise soll die Kirche ihren anfänglichen Beruf, das prinzipielle Organ der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers zu sein, auf ihren Nachfolger, den Staat, als die allgemeine sittliche Gemeinschaft, übertragen. Der Klerus soll und muß sich darein finden, daß die Leitung der Geschicke des Reiches Christi nicht mehr in seiner Hand liegen kann. Er muß sich sagen, daß eine spezifische Standesbildung den heute an ihn herantretenden Aufgaben nicht mehr genügt; er muß sich darauf einrichten, daß die Kirche sich zwar in immer engere Gebiete zurückziehe, aber innerhalb derselben jeweils um so mehr das ihr von Rechts wegen gebührende Maaß von freiem Spielraum für eine aufopfernde und segensreiche Thätigkeit an unserem christlichen Volke finde. „Die geschickte Führung eines solchen wohlgeordneten Rückzuges ist aber auch noch eine großen Ruhm bringende Feldherrnaufgabe." Dies die bescheidene Aufgabe einer Zeit, von welcher R. sagt: „Es fehlen ihr die reformatorischen Ideen und die reformatorischen Männer."

Von hier aus die kirchenpolitische Parteistellung zu begreifen, welche R. in den letzten Jahren seines Lebens eingenommen hat, ist doch wohl nicht so schwer, als es denjenigen unter seinen Schülern, die sich vor

Allem an den Supranaturalismus des Lehrers hielten, scheinen mochte. Er hat die Kluft, welche ihn in dieser Beziehung namentlich von seinen Freunden und Parteigenossen im Protestantenverein trennte, rückhaltlos constatirt und beklagt. Spörri zählt es zu den vielen Gegensätzen und Widersprüchen in R.'s Leben und System, daß er den „Gebildeten", den „unbewußten Christen" die Thüre zur christlichen Gemeinschaft aufgethan hat, um ihnen freilich an dieser Thür sogleich mit dem entschiedensten Supranaturalismus entgegenzukommen (S. 71). Doch ist R. nicht ganz so naiv verfahren, als es hiernach scheinen möchte. Vielmehr ließ ihn gerade eine richtige Würdigung der Schwierigkeiten, welche sich einer Anerkennung des Wunders unter den gegenwärtigen Bedingungen geschichtlichen Erkennens entgegenstemmen (s. S. 192 f.), diese ganze Controverse der Zukunft anheimgeben (die Zeit des Supranaturalismus werde wiederkommen u. s. w.), während in der Gegenwart so unmittelbar dringliche Angelegenheiten zu behandeln und zu erledigen waren, wie der Aufsatz „Zur Orientirung über die gegenwärtige Aufgabe der deutsch-evangelischen Kirche" (AllgKZ 1862, S. 34—68, 99—122; abgedruckt bei Nippold, Gesammelte Vorträge und Abhandlungen Dr. Richard R.'s aus seinen letzten Lebensjahren 1886, S. 1 f.), daneben einige kleine Vorträge, Predigten und namentlich das Vorwort zu Nippold's „Handbuch der neuesten Kirchengeschichte" (1867, S. III—VII) in einer Weise, die kirchenhistorische Bedeutung beanspruchen kann, gezeichnet haben. Wie können die gebildeten Unkirchlichen es auf die Dauer aushalten, der gottesdienstlichen Volksgemeinde ohne Verständniß und Theilnahme für ihre instinktiven Bedürfnisse gegenüberzustehen? Wie können andererseits die „Gläubigen" es gleichmüthig dahin nehmen, wenn gerade diejenigen, bei welchen die geistige Führung des Volkes steht, beharrlich der Kirche den Rücken drehen? Wie auf die Zukunft einer Kirche rechnen, aus der sich die Intelligenz des Kernes der Nation herausgezogen hat? Das sind die quälenden Fragen, die ihn beschäftigen und für die er gerade in den Kreisen derjenigen, die ihm begeistert seinen Supranaturialismus abgelernt haben, so wenig unbefangenes Verständniß findet. „Die volle Heilung kann natürlich nur dadurch kommen, daß unsere Geistlichkeit sich klar orientirt über die besprochene Sachlage." Sie muß ihre spezifisch theologische Bildung und Lebensanschauung abstreifen und ihre enge und kümmerliche kirchlich-christliche Weltanschauung zu der freien und reichen weltlich-christlichen erweitern und verklären, welche sich dem Christen auf demjenigen Standpunkt eröffnet, auf den die moderne Geschichte uns geführt hat, und die ihn zum frohen Preise seines Gottes stimmt. Die theologische Standesbildung muß so als spezifische Standes-

bildung ganz dahinfallen und sich mit der allgemeinen humanen Bildung als christlicher ausgleichen." Eben darum muß sie sich aber auch in die Verfassungsfrage schlechterdings auf das, ihren Standesinteressen scheinbar so widerstrebende, Gemeindeprinzip einlassen. Den sittlich ernsten Unkirchlichen, die jetzt zur Betheiligung am Gemeindeleben eingeladen werden, muß zum Bewußtsein gebracht werden, daß die am kräftigsten lebenden unter den modernen Idealen zugleich religiös begründete, christliche Ideale sind, daß die moderne Cultur wesentlich christlichen Ursprunges ist und daß darum gerade dasjenige sittliche Leben, welches jenen Unkirchlichen vorschwebt, ein Erzeugniß desselben Christenthums ist, dem sie sich entfremdet wähnen (dies die so übel berufene Lehre vom „unbewußten Christenthum"). Was unsere heutige Christenheit in erster Linie verlangt, ist eben nur dies, daß endlich einmal dem peinlichen Antagonismus zwischen humanen und kirchlichen Bestrebungen, zwischen christlich-menschlichem und christlich-theologischem Gewissen gesteuert werde, „damit wieder Harmonie in ihr Leben komme und in ihr Christenthum. Denn daß man sein Christenthum nirgends sonst haben und führen könne, als in der Kirche, das glaubt nun einmal die gebildete Laienschaft heut zu Tage nicht mehr" (S. 103). Doch wir haben uns hier nicht auf die große Tagescontroverse des Anfangs der sechziger Jahre, auf Alles, was „zur Debatte über den Protestantenverein" (vgl. R.'s Artikel in der genannten Zeitschrift 1864, S. 297—306, 377—391, 513—523, bei Nippold S. 92 f.) gehört, einzulassen. Nur auf den Nachweis dafür kam es an, daß R., der zeitlebens ein Mann des Systems in der Praxis, wie in der Theorie gewesen ist, mit solcherlei Bestrebungen den Bahnen des Systems nicht entschlüpft, daß er keineswegs entgleist ist[1]).

[1]) Gegen bekannte Anklagen vgl. Winckler, „R. R., der frühere und der spätere" in „Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgeschichte" XXXIV, 1869, S. 21—39, 199—237. Derselbe sagt mit Bezug auf R.'s Buch über die Entstehung der Kirche vom Jahr 1837, „daß er den dort aufgestellten Begriff von der Kirche nicht blos in seiner Ethik auf feste Grundlagen erbaut und fortgebildet hat, sondern daß auch sein ganzes Verhalten zur Kirche, insbesondere seine Wirksamkeit für die Kirche im Protestantenverein nur eine Consequenz jenes Begriffs war" (S. 34). Freilich hat Frank in der „Geschichte und Kritik der neueren Theologie" (3. Aufl. S. 149) R.'s „ideologische Verranntheit" bedauert auf die Gefahr hin, daß man sich dieses salzlose Buch auf die Competenz seines Verfassers für Beurtheilung der wenigen originellen Geister, die darin vorgeführt werden, erst ansehen wird. Was sich mit Wahrheit und Billigkeit sagen läßt, ist dies, daß R. sich in der Leistungskraft des gebildeten Laienthums zunächst gründlich getäuscht hat. Das aber hat er mit Vielen gemein, welche in der ersten Hälfte der sechziger Jahre nicht ahnen konnten, welcherlei national-politische und sozial-politische Aufgaben dem kommenden Geschlecht sich auferlegen

5. Die Einzelvollendung.

Die Lehre vom Aufgehen der Kirche im Staat macht einerseits den Eindruck einer durchaus modernen Gedankenbildung, eines compendiarischen Ausdrucks für die Diesseitigkeit und Verweltlichung, ja Verstaatlichung selbst der religiösen Ideale, während sie sich andererseits als ein Stück verwegenster Zukunftsmusik, als ein integrirendes, ein abschließendes Element in der ganz auf das Finale einer großen Menschheitsvollendung, einer Menschwerdung Gottes in der persönlichen Creatur angelegten und abzielenden Speculation erweist. Und R. hat ohne Zweifel Recht, wenn er es für Inconsequenz hält, sich einer klaren Begriffsbestimmung bezüglich der „Vollendung der Dinge" entschlagen zu wollen. Jede speculative Weltanschauung muß darin ihren Ruhepunkt suchen. Mindestens gilt dies von der Vollendung des Ganzen. Schwieriger wird die Sache, wenn der sittliche Prozeß in Betracht gezogen wird, wie er nicht blos an der ganzen Menschheit, sondern am einzelnen Individuum verläuft, also nach dem Endresultat, welches er für das Individuum abwirft. Das reflectirende Denken, dem das speculative Wissen um die einzigartige Doppelstellung des Menschen auf der Stufenleiter der Schöpfung abgeht, sieht sich den wechselnden Fällen gegenüber naturgemäß von entgegengesetzten Eindrücken bedrängt, die es zu keiner definitiven Stellungnahme gelangen lassen. Bald erscheint das einzelne Menschendasein als zu unbedeutend und spurlos, um ihm einen das irdische Zeitmaaß überdauernden Werth beizulegen, bald zu gehaltreich und tiefgründig, um es dem gemeinen Geschick des Naturwesens unterworfen zu denken. Wir haben gelegentlich schon die Linie bezeichnet, auf welcher beide Eindrücke zu ihrem Rechte gelangen dürften (s. S. 123 f.). Aber freilich würde eine so reservirte Zukunftsperspektive dem Realismus des R.'schen Denkens kaum genügt haben. Diesem zufolge kann das Individuum zu einer vollständigen Vergeistigung während der Dauer des sinnlichen Lebens nicht gelangen, weil eben aus der materiellen Natur als der physischen Wurzel der Sünde fortwährend, wenn auch in immer schwächer werdenden Funken, die Macht der Sünde auflodert. Der völlige Abschluß der

und seine ihm kaum aufgegangene Freude an der kirchlichen Reform austreiben, welcherlei Kämpfe um materielle Interessen dann auch das politische Leben beherrschen und verderben sollten, so daß die wieder mächtig steigenden Chancen der Kirche zum guten Theil auf einen Factor zurückzuführen sind, der in R.'s Rechnung allerdings noch nicht vorkommt. Aber auch der Witterung von heute ist kein ewiger Bestand verbürgt, und die Frömmigkeit der zumeist in kirchlichem Conservatismus thätigen Kreise ist zu verdächtig, als daß sie dem denkenden Theil der Nation auf die Dauer zu imponiren vermöchte.

Wiedergeburt hat somit erst nach dem naturnothwendig irgend einmal eintretenden sinnlichen Ableben des Individuums statt. Die Persönlichkeit ist aber überall nur das Resultat der Lebensfunctionen einer ihr Substrat bildenden Natur, eines in sich vollendeten Naturorganismus. War daher in dem Wiedergeborenen im Momente seines Todes der neue geistige Leib noch nicht vollständig erwachsen, waren seine Organe noch nicht zur vollständigen Construction und damit zu absoluter Einheit herangediehen, so ist auch seine Persönlichkeit noch nicht wahrhaft ausgereift. Es bedarf, um den embryonischen Geistorganismus zu vollendetem Geist auszubilden, erst noch einer Nacharbeit, als deren Stätte das sog. Todtenreich beschrieben wird. Dieses verlegt R. in jene „verborgene und stille Region der Schöpfung, welche den eigentlichen Mutterschooß ihres materiellen Lebensprozesses bildet, die geheime Werkstätte, wo in verschleierter Verborgenheit die Lebenskräfte in der Stille sich bereiten, die, an die Oberfläche hervordringend, die manigfaltige Bewegung des uns wahrnehmbaren materiellen Naturlebens hervorrufen". Gerade dies soll auch die richtige Ahnung in der Vorstellung von der Seelenwanderung durch Thierleiber hindurch sein, daß das dem Hades verfallene menschliche Geschöpf eben damit zu den elementarischen Stufen der Schöpfung — man denkt fast an das Goethe'sche „Reich der Mütter" — herabgesunken ist. Frägt man nun nach der Arbeit der abgeschiedenen Seele in dieser „schattenhaften Welt", die keine Sollicitation zur Sünde mehr bietet, ja nicht einmal Verkehr mit anderen menschlichen Einzelwesen (wozu eben das Medium des Leibes mangelt), so lautet die Antwort: tiefe Einkehr in sich selbst, stille, ungestörte Selbstbesinnung soll das Gewirre der ineinander verschlungenen Fäden der mannigfaltigen Elemente des inneren sittlichen Seins, wie es das Individuum aus dem sinnlichen Leben mit herüber genommen hat, wieder auflösen und neu bearbeiten bis zur harmonischen Vollendung. Zumal Alles, was noch irgend Materie, was noch irgend vergänglich ist im Menschen, das muß ausgeschieden werden. In tiefer Einsamkeit, nur unterstützt durch die Gnadenwirkung des auch im Todtenreich gegenwärtigen heiligen Geistes, legt der Mensch „die letzte Hand an das Product seines sittlichen Lebens". Auch das erinnert wieder an Goethe's Conception: „Hast du Begriff von Oed' und Einsamkeit?"

Das solcher Gestalt auf sich reducirte, gegen alles Andere abgeschlossene, gleichsam in's Zellengefängniß gebannte Individuum kann selbstverständlich der Quantität nach nicht mehr aus sich machen, als es im sinnlichen Leben schon als sein Eigenthum eingesammelt hat, wohl aber kann es der Qualität nach etwas Besseres aus sich machen, nämlich

vermöge einer durchgeführten organischen Anordnung seines Eigenthums. So reift es allmählich aus zu einem „Lichtleib" und damit naht der Moment der Befreiung. Denn jetzt besitzt das Ich ein vollendetes Eigenthum, einen schlechthin geistigen Naturorganismus. Seine Wirksamkeit ist nunmehr durch rein geistige Organe vermittelt, also durch Raum und Zeit nicht mehr beschränkt, wenngleich Raum und Zeit immer noch für es vorhanden sein sollen (s. S. 110), das speculativ eigentlich geforderte Verschwinden dessen, was Erscheinungsweise am Menschen ist, nicht gelehrt wird. Wohl aber ist damit der Zustand der vollendeten Lebendigkeit erreicht. Es öffnet sich der Zusammenhang mit allen Weltsphären, insonderheit mit allen persönlichen Einzelwesen derselben, soweit dieselben selbst bereits vergeistigt sind. Diese Gemeinschaft der vollendeten persönlichen Geschöpfe untereinander setzt den Besitz eines Mediums voraus, vermittelst dessen sie sich einander kund thun, sich gegenseitig berühren und einander mittheilen. Das Neue Testament nennt diese, in ihrem stetigen Aus- und Einströmen die Vollendeten umgebende und verbindende, äußere Lebenssphäre Licht oder Herrlichkeit (δόξα), ihre Leiber Lichtleiber. Der Moment, da dieser geistige beseelte Leib vollständig organisirt ist, bezeichnet zugleich den Augenblick der Ausgeburt aus dem Todtenreich, d. h. den Moment der Auferstehung. Die Auferstehung ist also nicht, wie die officielle Lehre meint, Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe, sondern sie ist mit dem Falle der Schranken des Hades für den reinen Geist gegeben. „Jeder feiert seine Auferstehung unmittelbar in dem Augenblick der wirklichen Vollendung seiner Wiedergeburt."

Betrachten wir weiterhin auch die Möglichkeit, daß Einer unbekehrt, ja sogar noch unerweckt aus dem sinnlichen Leben abscheidet, so bleibt ihm allerdings auch noch im „Reiche der Schatten und der Unentschiedenheit" die Möglichkeit, das Heil, welches ihm daselbst unter den einladendsten Bedingungen — vermöge der dort statthabenden „durchgreifenden Enttäuschung" — dargeboten wird, mit Ernst zu ergreifen. Nur wird dann der religiös-sittliche Prozeß, den das Individuum durchmachen muß, ein höchst langwieriger und schwieriger sein, weil es eine entsetzliche Verwirrung und Verderbniß seines sittlichen Zustandes mit hinübernimmt. Die Wiedergeburt in letzter Stunde ist immer eine schmerzliche; man wird „durchs Feuer selig" I Kor 3 15, und das durch solchen Prozeß erwirkte heilig gute geistige Sein bleibt weit hinter dem vollendeten Zustande der zur rechten Zeit Umgekehrten zurück.

Aber das Blatt hat eine Kehrseite. Eine Nothwendigkeit der Bekehrung tritt auch im Hades nicht ein. Hier gewinnt die Poesie

der Speculation einen eigenen Schwung; man denkt bald an Dante, bald an Milton. Das Individuum kann seine Abkehr von der sittlichen Normalität endbeharrlich fortsetzen. Da nun aber das Ergebniß des sittlichen Lebensprozesses bei abnormer Entwickelung nicht sowohl Geist, als nur ein Analogon des Geistes, ein geistartiges, in Wirklichkeit fein materielles Sein ist, so wird dieses letztere zwar die Auflösung des grobmateriellen Naturorganismus im Tode weit überdauern, aber nichtsdestoweniger ist und bleibt es wesentlich vergänglich. Zunächst also sinkt das sündige Individuum bei seinem Ableben in das Todtenreich zurück, woselbst es ganz in sich selbst hineingekehrt, auf Mittel sinnt, sich wieder zum Leben emporzuarbeiten, d. h. sich an der Stelle seines früheren grobsinnlichen beseelten Leibes aus den feinsinnlichen Naturelementen, die es mit in den Hades hinübergenommen hat, einen neuen Leib zu erbauen. Dies wird erreicht vermöge einer immer vollständigeren Systematisirung des Bösen in sich. So kommt die Entwickelung seiner Persönlichkeit zu einem festen, wiewohl an sich unrichtigen und nicht erschöpfenden Abschlusse, und damit ist das Individuum „dämonisirt".

Wie unter den guten Engeln, so findet auch unter den Dämonen, je nach den verschiedenen Weltsphären, welchen sie angehören, eine Mehrheit von Ordnungen statt, sie alle aber sind durch den gemeinsamen Zug der Opposition wider Gott zu Einem Reiche unter Einem Haupte, dem Teufel, verbunden. Eine Möglichkeit der Umkehr aus der Sünde ist nicht mehr abzusehen für solche, als Dämonen wieder aufgelebte, persönliche Wesen. Vielmehr dehnen sie ihrerseits ihre verführenden Wirkungen auf die Menschenwelt aus, bei welcher sie auch in demselben Maaße, in welchem dieselbe vermöge der Analogie ihres sittlichen Zustandes mit dem ihrigen einen Anknüpfungspunkt darbietet, Erfolge erreichen können. Aber auch dieses neu errungene dämonische Nachleben muß zuletzt wieder in sich erlöschen, weil es im Grunde doch nur ein materielles ist. Ausgestoßen aus dem Bereiche der Wirksamkeit, der welterhaltenden Potenzen und Bedingungen, zehren die Dämonen, da sie es zu einem wirklich geistigen und damit unvergänglichen Leben nicht gebracht haben, sich in sich selbst auf; ihr nur relativ geistiger Naturorganismus löst sich nach und nach wieder auf und läßt seine Organisation fallen. Und zwar erfolgt diese Wiedervernichtung auch von außenher, vermöge der von der bereits vollendeten Welt auf die Verdammten ausgehenden Wirkung. Das geistige Licht, welches jene von sich ausstrahlt, muß auf alle Materie aufhebend und zersetzend wirken. Diese zerstörende Wirksamkeit des geistigen Lichtes ist das Feuer, ihr Reflex im Bewußtsein der Schmerz. Unter den verzehrenden Wirkungen

des Feuers wird die Organisation der Verdammten allmählich dahin reducirt, daß das Ergebniß ihrer Functionen zunächst nicht mehr persönliches Leben, sodann auch nicht mehr seelisches Leben, endlich überhaupt nicht mehr Leben ist. In demselben Verhältniß muß auch der Schmerz der Verdammten zuerst seinen eigenthümlich menschlichen Charakter einbüßen, dann aber auch überhaupt verdumpfen. Vergebens suchen die in solchem Auflösungsprozeß begriffenen Dämonen im Universum einen Ort, an den sie hingehören, und der ihrem Zustande befriedigend entspreche. Sie sind und bleiben der Auswurf der Schöpfung und können nur da, wo Gott noch kein kosmisches Sein hat, also wo die Welt noch eine materielle ist, hausen. Nur innerhalb der noch in der Schöpfungsarbeit begriffenen Weltsphären können sie „für ihr verschmachtendes und zerlechzendes Sein Erquickung zu schöpfen hoffen"; „hier reiben sie das ihnen noch übrig gebliebene Sein in stetem, aber nutzlosem Kampfe gegen Gottes weltleitende Wirksamkeit und den Widerstand der gesammten vollendeten Creatur wider sie auf". Da also haben die unreinen Geister der Evangelien ihren Platz. Endlich wird ihnen aber auch der letzte Boden, an den sie sich anhängen, entzogen, und es vereinigen sich die Verdammten aller Weltsphären in dem „leeren Weltraum mit seiner durch keine Organisation belebten Oede", wo mit der Zeit aller blos approximative Geist wieder in die elementarische Materialität zurückfließt.

6. Die Gesammtvollendung.

So energisch aber R. auch für die Zukunftsaussichten der persönlich ausgereiften Geister eintritt, so bleibt doch auch für ihn erst die Collectiveinheit das Höchste und Letzte (s. S. 121 f.). Auch alle Zukunftsgedanken laufen im Begriff der Gemeinschaft aus. So liegt es im Trieb und Geist seiner gesammten Gedankenschöpfung. Hier betont Spörri wieder den Unterschied von dem im Ganzen ja ähnlich gerichteten System Schleiermacher's. „Weil so das sittliche Leben im Prozeß seiner Entwickelung aufgefaßt wird, bleiben nun auch die einzelnen ethischen Functionen und die entsprechenden Formen der Gemeinschaft nicht wie bei Schleiermacher in ruhiger Sonderung neben einander liegen, blos durch die Erwägung vermittelt, daß die eine immer ein Minimum von dem enthalte, was als Maximum in der anderen vorhanden sei; bei aller Schärfe der Distinction entwickelt sich in R.'s System zwischen den verschiedenen gesonderten Gebieten ein Spiel lebendiger Wechselwirkung auf dem Boden der sie umschließenden Persönlichkeit; in klar gegliederter Entfaltung bereitet eine die andere vor, nimmt eine die andere in sich auf, so daß am Ende der moralischen Entwickelung Tu-

genden und Pflichten, Religion und Sittlichkeit, Bewußtsein und Thätigkeit, die universellen und die individuellen, die erkennenden und die bildenden Functionen vollständig in einander sind, wie subjectiv in der einzelnen Persönlichkeit, so objectiv im Staatenorganismus oder im Reiche Gottes. Erst mit dieser totalen gegenseitigen Durchdringung der gesonderten Lebenssphären ist die volle geistige Realität erreicht" (Zeitstimmen 1867, S. 406 f.).

Aber auch hier ist R. nicht blos Gnostiker, sondern auch Apokalyptiker. Seine Phantasie liefert eine Ausfüllung des abstracten Schemas mit den Farben des urchristlichen Vorstellungskreises. Im Einzelnen gestaltet sich der Hergang folgendermaaßen.

Wie es während des sinnlichen Lebens zu keinem wirklichen Abschlusse in der Entwickelung des Individuums kommt, so auch nicht im Großen und Ganzen der menschlichen Dinge. Und zwar beides aus dem gleichen Grunde: weil der sündige Hang und die Thatsünde nicht aufhören wirksam zu sein, weßhalb sogar gänzliche Ablehnung des Heils fortwährend möglich ist. Die sonst jeder theologischen Speculation so nahe gelegene Perspective in eine „Wiederbringung aller Dinge" verbietet sich in diesem System sowohl vermöge der durchgeführten Wahrung der menschlichen Willensfreiheit gegenüber jeder Unwiderstehlichkeit der Gnade, als auch durch die Auffassung des Bösen als einer positiven Macht, eines abnormen Ineinanders von Geist und Materie. Wie die Guten immer besser werden, so werden daher die Bösen immer böser, und die Welt steigert sich zu immer bestimmterem Gegensatze gegenüber dem Reiche Gottes. In demselben Maaße, als die christliche Gemeinschaft sich in sich vollendet, setzt sie aus sich heraus eine immer dichtere Masse antichristlichen Stoffes ab. Den also wider Gott sich bestimmenden Personen tritt nun aber die persönliche Königsmacht des erhöhten Erlösers, ja sogar seine schließliche sichtbare Wiedererscheinung entgegen. Diese nämlich bezeichnet jenen Moment des plötzlichen Abbruchs alles irdischen Geschehens, welcher dem Tode des Einzelnen entspricht. Der Moment tritt also ein einerseits ehe der Ausbau der menschlichen Dinge im sinnlich-irdischen Diesseits wirklich vollendet, d. h. ehe noch die Kirche vollständig hinter dem christlichen Staate verschwunden ist, andererseits aber auch nicht bevor die den Begriff der menschlichen Creatur erschöpfende Vollzahl der menschlichen Einzelwesen erreicht und in der irdischen Werkstatt das Material, woraus der Erlöser ein himmlisches Reich gestalten soll, vollständig fertiggearbeitet und das sittliche Gut nach allen Seiten zu Stande gekommen ist. Dann erst erfolgt die endgültige Ausscheidung der widerchristlichen Elemente

durch den Erlöser selbst, der aber deßhalb doch nicht, wie in der Kirchenlehre, blos die auf die Spitze gediehene Macht des Bösen zu brechen und die leidende Gemeinde zu retten kommt, sondern als positiver Abschluß der ganzen Heilsgeschichte erscheint, so daß in dieser das Ende zu ihrem Anfange zurückkehrt.

Wie man sieht, läßt sich das Wort von der „dürren Haide" wenigstens auf diese Speculation nicht anwenden, über welche vielmehr noch etwas von dem Farbenglanz der urchristlichen Phantasie ausgegossen ist. Christus kommt persönlich und leiblich. Die letzten im Todtenreich noch verbliebenen Individuen werden, da es selbst mit der ganzen Materie allmählich vernichtet wird, herausgegeben und erfahren sein Gericht. Mit ihm aber erscheinen auch alle diejenigen Gerechten, welche in seinen Leib bereits schlechthin eingegliedert, also von ihm unzertrennlich sind. Wirklich der vollendeten Menschheit einverleiben lassen sich dagegen diejenigen, welche etwa in dieser letzten Stunde des Gerichts noch ihre Wiedergeburt vollbringen, nicht mehr. Was soll aus ihnen nun werden? „Sie können ihr noch äußerlich angeschlossen, noch an die Extremitäten des Leibes des Erlösers angefügt werden, als Gibeoniten" — lautet die bezeichnende Lösung des Räthsels, eine Art von allegorischer Verwerthung der Erzählung Jos 9 3—27. Natürlich bleiben sie auch weit zurück hinter der Herrlichkeit der vollständig ausgereiften Erlösten. Dies also wäre die „erste Auferstehung", während der Zustand vollendeter Herrschaft über die Natur der Vorstellung vom tausendjährigen Reiche als Wahrheit zu Grunde liegt. Nachdem in ihm die antichristlichen Mächte bezwungen und die beharrlich bösen Individuen aus der Menschheit ausgeschieden sind, wird der allgemeine christliche Staatenorganismus zu absoluter Vollendung organisch unter dem Erlöser als seinem Einen Haupte zusammengefaßt. Dieser so unter dem „König aller Könige und Herrn aller Herren" (Offenb 19 16) bestehende Staatenorganismus ist jetzt das vollendete Reich Gottes, in welchem die sittliche Aufgabe schlechthin gelöst ist. Die noch lebende Generation wird verwandelt, indem ihr die materielle Verkleidung ausgezogen wird. Auch von dem Erlöser und den früher schon Erlösten thut sich Alles wieder ab, was vor ihrer Wiedererscheinung sinnlicher Art war, und es bleibt nur ihre rein geistige absolute Gegenwart auf Erden zurück. Die Menschwerdung Gottes vollendet sich, indem alles menschliche Verstandesbewußtsein Gottesbewußtsein, alle menschliche Willensthätigkeit Gottesthätigkeit wird und so die in allen ihren Individuen zur Einheit eines großen Organismus verbundene Menschheit den Tempel bildet, in welchem Gott auf schlechthin reelle Weise wohnt.

Das letzte Ziel aller christlichen Zukunftsahnungen ist ja damit ausgesprochen (vgl. Offenb 21 3), und R. kann sich hierfür auch auf ein Wort Fichte's berufen: „Die Welt geht aus von einer geglaubten und endet mit einer durchaus verstandenen Theokratie." Mit einer „verstandenen", denn in dem hier in Rede stehenden Vollendungspunkte ist ja vermittest des moralischen Prozesses innerhalb des irdischen Schöpfungskreises wirklich nur dasjenige vollständig erreicht, worauf nach den Consequenzen eines richtigen Begriffes von Gott sein Absehen bei allem seinem Schaffen letztlich geht, nämlich sich selbst nach seinem actuellen Sein in der Creatur sein Sein zu geben oder kosmisch zu werden.

Nur Ein Bestandtheil der irdischen Welt steht auch jetzt noch unfertig, aber auch unvollendbar da, die äußere materielle Natur. Sie erweist sich jetzt als das ungeheuere materielle Baugerüste mit seinen unzähligen Stufen, über welches hinweg die schöpferische Entwickelung von der reinen Materie her bis zum Geiste hinansteigen mußte (S. 65 f.). Nachdem nunmehr dieser Gipfel erreicht ist, hat es in der irdischen Weltsphäre keinen Zweck mehr und muß abgebrochen werden. „Die äußere materielle Natur ist aus dem Entwickelungsprozeß der irdischen Weltsphäre als Schlacke zurückgeblieben; deßhalb muß sie aus derselben ausgeschieden werden, damit sie ihrer Vollendung keinen Eintrag thue." Bei diesem Geschäft der Decomposition der Materie, worauf die biblische Lehre einer Zerstörung der Welt durch Feuer (II Pt 3 9) deuten soll, „wird die Chemie ihren Triumph feiern" — sagt eine, für den phantastisch-realistischen Charakter dieser ganzen Perspektive in's Jenseits außerordentlich bezeichnende Anmerkung. Und zwar ist es der Erlöser selbst und seine vollendete Menschheit, welche diesem Geschäfte obliegen. Aber diese Arbeit am caput mortuum der irdischen Schöpfung ist zugleich Arbeit an der materia prima einer neuen Weltsphäre, die sich aus der schöpferischen Entwickelung derselben entbindet. Die neue Periode des Seins liegt dann freilich wesentlich über das Gebiet des Sittlichen hinaus, und schon zuvor hat daher die Erlösung abgedankt, ihr Regiment niedergelegt. „Das Reich des Erlösers ist in seiner absoluten Vollendung das Reich Gottes rein als solches geworden. Das Verhältniß der Menschheit (den zweiten Adam oder den Erlöser mit eingeschlossen) zu Gott ist nun als ein unmittelbares in seiner vollen Realität gegeben. Somit fällt jetzt jede erlösende Vermittelung zwischen beiden hinweg; die Erlösung hat sich durch ihren eigenen Prozeß selbst wieder aufgehoben." Es hat jetzt, wie Paulus da prophezeit, wo er am weitesten hinausschaut, der Erlöser sein Regiment zu den Füßen Gottes niedergelegt, und Gott ist geworden „Alles in Allem" (I Kor 15 28):

ein letztes Wort, welches übrigens für jede echte theologische Speculation eine selbstverständliche Schlußformel bildet.

Mit der Vollendung der irdischen Weltsphäre sind weiterhin auch die Schranken gefallen, welche sie bisher von den übrigen Sphären der Schöpfung abgeschieden hatten, während sie ihrerseits ihnen, soweit sie vollendet waren, schon geöffnet war. Im gleichen Maaße, wie so alle Weltsphären nach und nach von Gott erfüllt werden, werden sie „Himmel", die Menschen aber „Engel". Die Himmel und Engel stehen alle in unbeschränkter Communication mit einander; denn zwischen den rein geistigen Creaturen gibt es dem Begriffe des Geistes zufolge schlechthin keine trennende Schranke.

Hier stellt sich somit auch die Bedeutung der Engel im unendlichen Kreislaufe von Weltsphären heraus, die allmählich ausreifen und stets im Moment der Vollendung neue Schöpfungen aus sich entlassen. Wie die Vollzahl der menschlichen Einzelwesen in ihrer reinen Geistigkeit eine Welt von Engeln geworden ist, so sind die Bewohner der jetzt schon vollendeten Weltsphären Engel, welchen unsere, zur Zeit noch unvollendete, irdische Sphäre offen steht, wie sie denn auch auf die persönlichen Geschöpfe in ihr Wirkungen ausüben. Eine Stufenordnung der Engelwelten folgt von selbst aus der Stufenordnung der auseinander wie Glieder einer endlosen Kette hervorgehenden Welten. „Als bereits vollendete geistige Creaturen stehen die Engel über dem Menschen in seinem jetzigen noch unvollendeten Zustande; an sich aber und in seiner Vollendung genommen steht der Mensch über den ihm zuvorgekommenen, nicht irdisch geschöpflichen Engeln, als eine spätere Creaturstufe, die sie zu ihrer Voraussetzung hat."

Den Schlußact des großartigen Weltdramas bildet ein richtiges Pleroma im Sinne der Gnosis: „So — heißt es — mündet das Erdenleben mit seiner Vollendung in das Himmelsleben aus. In der unbeschränkten Communication mit allen Sphären der Schöpfung schließt sich dem menschlichen Geschlecht eine unendliche Fülle von Gemeinschaft und Liebe auf. Alle Lebensquellen des Universums durchströmen nun die Menschheit mit, die ihr eigenes Leben in den Ozean dieses allgemeinen Lebens hineinergießt und es aus ihm in unendlich gesteigerter Fülle wieder zurückempfängt; und jedes menschliche Einzelwesen vermag jetzt mit seiner Liebe das Universum zu umfassen und erfrischt sich endlos an der Liebe dieses endlosen Alls von persönlichem Wesen. Aber diese Gemeinschaft der Menschheit mit dem Geisterall ist wesentlich Gemeinschaft mit ihm, wie Gott sich in ihm sein Sein gegeben hat und ihm einwohnt, folglich wesentlich zugleich eine neue unendliche Bereicherung ihrer Gemeinschaft mit Gott, seiner Erkenntniß und seiner Liebe."

7. Abschluß.

Mit der Beschreibung dieser ewigen Seligkeit schließt der zweite Band der zweiten Auflage. Hier legte wenige Wochen vor seinem Ende der Verfasser die Feder nieder. Angesichts plötzlich nahender Todesschrecken blieb er wie seinem Glauben, so auch seinem System getreu. Er verschied in dem unerschütterlichen Bewußtsein, auf dem Uebergang von der cognitio specularis zum Schauen von Angesicht zu Angesicht (I Kor 13 12) begriffen zu sein, soweit ein solches nämlich mit der letzten Vollendung des Individuums erreichbar sein wird (§ 199).

Aber nicht blos die, in den beiden ersten Bänden enthaltene, erste Abtheilung der Güterlehre, sondern auch die Lehre von der Sünde und von der Erlösung, ja selbst die Tugendlehre schließen mit eschatologischen Fernblicken. Die in Folge der Dreitheilung des Systems drei- und vierfach vorgetragene „Lehre von den letzten Dingen" bildet einen so charakteristischen Theil des Gedankenbaues, daß wir trotz der Incommensurabilität aller dieser Vorstellungsreihen doch in Kürze darauf eingehen mußten. Zwar liegt unter unserer Voraussetzung der Phänomenalität von Raum und Zeit der Schleier der Maja über dem ganzen Dasein; aber gerade der Philosoph, der von diesem Schleier gerne redet, zieht daraus die Folgerung: „Hinter unserem Dasein steckt etwas Anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln" (Schopenhauer, I, S. 479). Aber wie läßt sich dieses Etwas erkennen, wie davon reden? R. trennt sich in dieser Beziehung gänzlich von dem hier immer zurückhaltender werdenden Schleiermacher und der von diesem ausgegangenen Richtung, um sich dafür der von Jakob Böhme eröffneten theosophischen Reihe anzuschließen, sodaß sich noch heute auf ihn Alles zu berufen pflegt, was „in der Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes findet" und das Maaß der Gläubigkeit an der Motivationskraft bemißt, welche den apokalyptischen Ideen vom tausendjährigen Reiche, von erster und zweiter Auferstehung, vom oberen Jerusalem u. s. w. zukommt. Wenn R. gelegentlich von seinem ganzen System erwartet, es werde Vielen als ein „crasses Gemisch von Unglauben und Köhlerglauben" erscheinen, so hat schon Carl Schwarz diese Befürchtung in der zweiten Richtung durch seine eschatologischen Liebhabereien für gerechtfertigt erklärt („Zur Geschichte der neueren Theologie", S. 420 f.). Aber — so lesen wir hier weiter — „es ist jedenfalls Methode darin. Es ist dieser Weltbrand mit seiner Weltschlacke, diese unvermeidliche, ineinandergreifende, sich gegenseitig bedingende Kette von Weltsphären, dies Auf- und Niedersteigen von Engeln

und Dämonen, mit Einem Worte, dieser großartige Weltverkehr eine viel geistvollere Anschauung, als die, welche gewöhnlich mit den „letzten Dingen" verbunden wird; eine solche, welcher augenscheinlich der speculative Gedanke einer alle einzelnen Schöpfungskreise miteinander vermittelnden Welteinheit zum Grunde liegt" (S. 423). Begegnen wir doch ähnlichen Constructionen auch sonst vielfach auf speculativem Gebiete, zumal in der Gestalt einer allgemeinen Perspective in unendliche Weltenreihen und Weltfernen. Gerade weil hier jeder Boden des Thatsächlichen unter den Füßen schwindet und keinerlei „Erkennen" im Sinne des Systemes (s. S. 4 f.) in das Gebiet der Zukunft und des Jenseits hineinreicht, muß ein Denken, welches sich im Grundsatze die Aufgabe gestellt hat, das Räthsel des Daseins ohne jeden controlirenden Seitenblick auf die Wirklichkeit zu lösen, auf diesem Gebiete sich ganz ebenso sicher und heimisch fühlen, wie auf dem des Staatslebens oder der Seelenlehre. Hat das speculative Denken schon die sichtbare Welt „mit geschlossenem Auge" construirt, so bleibt sich ja die Sache ganz gleich, wenn es sich nunmehr um das handelt, was kein Auge gesehen hat. Wer freilich der Meinung ist, R.'s Speculation sei deßhalb in vielen Stücken so glücklich ausgefallen, weil er eben dem Programm zum Trotz die Augen aufzumachen und das Sichtbare auch zu sehen verstanden habe, der wird nicht umhin können, hier, wo der Theosoph wirklich mit geschlossenen Augen arbeitete und arbeiten mußte, nur noch Zukunftsdichtung in Begriffsform zu finden. Immerhin dürfen auch die prophetischen Ahnungen und Träume eines edeln und reichen Geistes Anspruch auf Beachtung erheben. Die Kritik aber, zu welcher sie allerdings herausfordern, dient ihrerseits nur dazu, die Wahrheit des hohen Idealismus, davon sie eingegeben sind, von einer neuen Seite her zu beleuchten und zu bestätigen.

Wir lassen in dieser Beziehung zunächst einem auf dem Boden der kirchlichen Lehre stehenden Theologen das Wort. Es ist H. Schmidt, welcher gegen die eben dargestellte Eschatologie Folgendes zu erinnern fand (JdTh 1871, S. 484): „Die Ausscheidung der gottfeindlichen Mächte aus dem Reich der Erlösung erfolgt nach R. in einer Weise, daß der Gedanke des Kampfes ganz zurücktritt; die immanente Entwickelung des Reiches Gottes ist auch vor der Wiederkunft Christi so weit fortgeschritten, daß es kaum noch einer solchen äußeren Einwirkung bedarf, um die Schlacken vollends abzuscheiden von dem Edelmetall des Gottesreiches. Wie der Einzelne als geheiligte Persönlichkeit den Leib am Ende ablegt, nachdem er sich darin ausgelebt hatte, — wie dieser Leib abfällt, dem dürren Laube gleich, so erfolgt auch hier die Aus-

scheidung der gottwidrigen Elemente aus dem Resultate der Gesammtentwickelung. Trotz der Betonung der Freiheit im R.'schen System stimmt er doch wieder mit Schleiermacher zusammen in der Annahme einer völlig stetigen Entwickelung und Entfaltung der Kräfte des Gottesreiches. Wir finden hier den bestimmtesten Gegensatz gegen das subito, das Tertullian dem Marcion vorwirft. Das Christenthum ist ein Salz — ein Sauerteig und wirkt ebenso naturartig als naturnothwendig wie dieses."

Einen ähnlichen Eindruck wird Jeder davontragen, welcher die geradlinig verlaufenden Consequenzen des Systems von dem sie unterbrechenden oder durchkreuzenden dramatischen Apparat der wunderbaren Interventionen, Parusien und Metamorphosen zu unterscheiden und beide auf ihre weit auseinander liegenden Ursprünge — jene auf die idealistische Philosophie der Neuzeit, diese auf die spätjüdische und urchristliche Apokalyptik — zurückzuführen weiß. Hier also treten zum guten Schluß die beiden Grundfactoren dieser Gedankenwelt, das moderne monistische Immanenzprinzip und der Transcendentalismus der biblischen Weltanschauung, völlig klar nebeneinander, kunstreich untereinander verknüpft durch die Schleifen und Bänder einer theosophisch gerichteten Dialektik. Nach welcher Seite die religiöse Neigung und nach welcher die eigentliche Zugkraft des Gedankens geht, kann übrigens kaum zweifelhaft sein. In den „Stillen Stunden" lesen wir: „Es ist thöricht, die in der Weltgeschichte als thatsächlich vor Augen liegende wirkliche Herrschaft Christi nicht zu sehen, um eine phantastische, die man träumt, von der Zukunft in zauberhafter Art zu erwarten" (S. 349). Wenn einst das Urchristenthum vorwiegend unter dem Eindruck gestanden hat, den Abend eines großen Welttages zu erleben, und daher fast durchgängig eschatologisch gestimmt war, so geht durch die R.'sche Speculation bei formeller Wahrung des urchristlichen Dogmas ein dieses überflügelnder, kräftiger Zukunftsdrang. Die Motivationskraft apokalyptischer Hoffnungen beruht durchaus auf der feststehenden Nähe ihrer Erfüllung. R. aber rückt den Eintritt seines großen, allgemeinen Staatenorganismus auf „Myriaden von Jahrhunderten" hinaus und bescheidet sich dabei, wenigstens ein Ohr für die allgemeinsten Prologe dazu, wie sie auch jetzt schon hörbar sind, zu besitzen. Und so weisen alle seine Ideen von Umsetzung einer animalischen Menschheit in creatürlichen Geist, von Rückgängigmachung des materiellen und sündigen Prinzips, von Vergeistigung der Natur, von Herstellung einer moralischen Gemeinschaft als Präliminarbedingung für die Lösung der moralischen Aufgabe u. s. w. auf ungemessene Fernen hin, so daß über der Vertiefung in das System

nur dem Totaleindruck Raum geschaffen wird, daß wir noch mitten in der unabsehbaren „Succession", ja wohl noch auf einer recht tiefen Stufe der Himmelsleiter begriffen sind. In der That dürfte sich, was der moralische Prozeß in seinem bisherigen Verlauf von wahrhaft menschenwürdigem Dasein zu Tage gefördert hat, kaum der Kosten eines so erstaunlich kolossalen Herstellungsapparates, wie das Schöpfungswerk ihn darstellt, lohnen, wenn nicht immer vollere Ernten noch in Aussicht ständen. Hat uns doch erst eine leicht meßbare Vergangenheit aus dem wilden Strudel der Barbarei einigen sicheren Erdboden gewinnen lassen, und müssen wir selbst auf diesem noch immer erst besondere Aussichtstürme erbauen, um über ein graues Nebelmeer von Wahn und Traum hinaus nach den Sternen blicken zu können. So nehmen wir denn Abschied von der tiefsinnigen Gedankenwelt unseres Theosophen. Als bleibender Ertrag der Versenkung in dieselbe lohnt uns das Bewußtsein, nicht am Schlusse, sondern am Anfang einer menschlichen Geschichte, eben darum aber auch in einer Welt Gottes zu stehen.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen.

Lehrbuch
der
historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament.

Von

D. H. J. Holtzmann,
Professor der Theologie in Strassburg i. E.

Dritte, verbesserte und vermehrte Auflage.

Gross 8. M. 9.—. Gebunden M. 11.—.

(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

Richard Rothe's
Vorlesungen über
Kirchengeschichte
und
Geschichte des christlich-kirchlichen Lebens.

Herausgegeben von

Professor D. **H. Weingarten.**

Billige Ausgabe in einem Bande.

8. M. 3.—.

Dogmatik

von

R. Rothe.

Aus dem handschriftlichen Nachlasse

herausgegeben von

Dr. **D. Schenkel.**

Zweite Ausgabe.

8. M. 3.—.

Lehrbuch
der
Neutestamentlichen Theologie.

Von

D. H. J. Holtzmann,
Professor an der Universität Strassburg.

In zwei Bänden.

Gross 8. M. 20.—. Gebunden M. 25.—.

(Sammlung theologischer Lehrbücher.)

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01022 3586